PARALLELEN

ZU DEN

MESSIANISCHEN WEISSAGUNGEN

UND

TYPEN DES ALTEN TESTAMENTS

AUS DEM

HELLENISCHEN ALTERTHUM.

VON

EDUARD MÜLLER.

Besonderer Abdruck aus dem achten Supplementbande der Jahrbücher für classische Philologie.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1875.

PARALLELEN

ZU DEN

MESSIANISCHEN WEISSAGUNGEN

UND

TYPEN DES ALTEN TESTAMENTS

AUS DEM

HELLENISCHEN ALTERTHUM.

VON

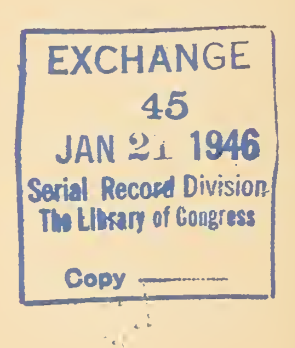
EDUARD MÜLLER.

Besonderer Abdruck aus dem achten Supplementbande der Jahrbücher für classische Philologie.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1875.

Die Seitenzahlen sind die des achten Supplementbandes der Jahrbücher für classische Philologie.



PARALLELEN

ZU DEN

MESSIANISCHEN WEISSAGUNGEN UND TYPEN DES ALTEN TESTAMENTS

AUS DEM

HELLENISCHEN ALTERTHUM.

VON

EDUARD MÜLLER.

Parallelen

zu den messianischen Weissagungen und Typen des Alten Testaments aus dem hellenischen Alterthum.

Christus der Welterlöser, ein Heiland aller Völker, ein Licht zu erleuchten auch die Heiden, auch zu dieser höheren, edlen und hochherzigen Auffassung des Werkes und Berufes des ihnen verheissenen Messias vermochten sich bekanntlich viele Jahrhunderte bereits vor seinem Erscheinen auf Erden nicht wenige gotterleuchtete Männer unter dem jüdischen Volke zu erheben, und die von dem grossen römischen Geschichtsschreiber in seinen Historien diesem Volke vorgeworfene feindselige Gesinnung gegen alle Andern[1]) wird also zu einem charakteristischen Merkmale der Gesammtheit desselben in jedem Zeitabschnitte seiner Geschichte jedenfalls schon desshalb nicht gestempelt werden können.

Wie aber, sollten es nur jüdische Männer gewesen sein, die des Heiles und des Trostes auch aller Heiden warteten, in der heidnischen Welt selbst keine Spur vorahnender Erwartungen der Art, keine wenn auch nur dunkle prophetische Hindeutung auf den, der alle Geschlechter der Erde einst sammeln sollte zu einem Gottesstaate, aufgefunden werden können?

Sollte namentlich dem Volke, das bei höchster geistiger Lebendigkeit durch alle Gänge und Irrgänge des menschlichen Denkens hindurch bis an die äussersten Grenzen desselben, wenigstens für das Jugendalter des menschlichen Geistes, vorgedrungen war, weder hier aber noch in den wechselnden Gestaltungen seines politischen Lebens zu dauernder Genüge gelangt war und doch in seinen edelsten Geistern der göttlichen Leitung der menschlichen Dinge stets sich bewusst blieb, dem hellenischen Volke, die ahnungsvolle Hoffnung auf eine vollkommnere durch höhere Hilfe dereinst zu erlangende Belehrung und Befriedigung ganz fremd geblieben sein, und in den Schriften seiner Weisen durchaus nichts den messianischen Typen und Weissagungen der heiligen Schriften des jüdischen Volkes Aehnliches sich vorfinden?

---

1) Tacit. hist. V, 5.

Nun es bedarf eben keiner allzugrossen Belesenheit in den Schriftwerken des griechischen Alterthums, um Anklängen der Art in ihnen zu begegnen, und so hat man ja auch schon in den frühesten Zeiten der christlichen Aera jenen prophetischen Worten und Sinnbildern des Alten Testaments Analoges aus der griechischen Welt an die Seite stellen zu können gemeint.

Ich erinnere hier nur an Justin, den ältesten der christlichen Apologeten, jenen ehrwürdigen Märtyrer seines Glaubens, den aber alle Innigkeit und Festigkeit der christlichen Ueberzeugungen, in denen sein wahrheitsdurstiger Geist nach langem vergeblichen Suchen endlich die volle Befriedigung gefunden hatte, doch keineswegs zu einem Verächter der Weisen, deren Schüler er früher gewesen, zu machen vermochte.

Auch in ihrem Leben und Geiste vielmehr offenbarte sich nach ihm das Wirken und Walten des göttlichen Logos[1]), und Männer wie einen Sokrates scheute er sich sogar nicht geradezu Christen zu nennen[2]) und eine Erkenntniss Christi, wenn auch freilich nur eine partielle und unvollständige, ihnen zuzuschreiben.

Ganz nahe war es ihm damit natürlich gelegt in ihren Schriften, vornehmlich in denen des grössten unter den Sokratikern, des besonders hoch von ihm gehaltenen Plato, nicht nur Uebereinstimmungen mit der Lehre Christi nachzuspüren[3]), die sie freilich nach ihm zumeist jenen viel älteren Zeugen der Wahrheit in den Büchern des Alten Testaments zu verdanken haben sollen[4]), sondern auch Hindeutungen auf ihn, den fleischgewordenen Logos, den Erlöser der Welt, selbst in ihnen aufzusuchen.

Wo indess allerdings wird zugestanden werden müssen, dass in der That da, wo bei Plato der treffliche Mann Christum suchte, er am Allerwenigsten hätte von ihm aufgesucht werden sollen.

Denn dass jenes Chi (X), mit dem der Pythagorisirende Denker an der von Justin in einem solchen christologischen Interesse verwertheten Stelle im Timäus[5]) gewisse von ihm angenommene Richtungs- und Bewegungs-Verhältnisse innerhalb des Weltganzen, das freilich, mit Leben, Geist und Bewusstsein ausgestattet, auch als ein Gott von ihm bezeichnet wird, versinnbildete[6]), wirklich für

---

1) S. Apol. II, c. 13. ed. Jo. W. Joh. Braunius. Bonnae 1830. p. 72.

2) Apol. I, c. 46 (p. 36): Καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσιν etc., οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὁμοῖοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ etc. Vgl. christliche Klänge aus dem gr. u. röm. Klassikern, von R. Schneider. Gotha 1865. Einl. VI.

3) So z. B. ausser der bereits angeführten Stelle Apol. I, c. 59 (p. 48), c. 44 (p. 35), c. 8 (p. 5), c. 3 (p. 2). Vgl. Ackermann, das Christliche im Plato. Hamburg 1835. S. 2 u. 3.

4) A. a. O. c. 60 (p. 49), c. 59 (p. 48), c. 44 (p. 35).

5) Plat. Tim. 30 e, 34 b.

6) S. ebenda 36 b. Vgl. Plato's sämmtliche Werke, übersetzt von H. Müller, mit Einl. begleitet von K. Steinhart, B. 6 die Einl. zum

einen Typus des Kreuzes Christi als der zweiten Person in der Gottheit zu gelten haben solle, möchte heutzutage wohl nicht leicht mehr jemand sich zu überreden im Stande sein, und nicht bloss die Unähnlichkeit der Figur des Christuskreuzes mit der des griechischen Chi (der des Andreaskreuzes) wird es sein, die uns eine solche Combination durchaus unhaltbar erscheinen lässt.

Und dass Plato selbst sich nicht deutlich dessen bewusst gewesen sein soll, welches eigentlich der wahre Sinn dieses seines Chi wäre, aber von der von Moses in der Wüste aufgerichteten Schlange gelesen und daher jenen Typus des Kreuzes Christi entlehnt habe, in den aber ein ganz anderer Sinn von ihm hineingelegt worden wäre[1]), — welche historische Kritik sollte gar erst mit einer solchen Annahme sich befreunden können.

Aber auch in der griechischen Götter- und Heroen-Geschichte erinnerte Justin Manches an messianische Typen und Weissagungen des Alten Bundes.

So bringt er mit der Weissagung des vorletzten Capitels der Genesis von dem Helden oder Friedensbringer, der einst kommen werde und sein Füllen an den Weinstock binden[2]), den „Erfinder des Weinstockes“ nach der griechischen Sage, Dionysos, in Verbindung, ausser diesem aber auch noch, da man bei dem Füllen der Weissagung eben so gut an das eines Rosses wie das eines Esels, des Dionysischen Thieres, habe denken können, Bellerophon und dessen Flügelross[3]), mit dem prophetischen Worte bei Jesaias von der Jungfrau, die einen Sohn gebären und diesem den Namen Immanuel geben werde[4]), die Sage von des Zeuskindes Perseus wunderbarer Geburt; mit der Weissagung in dem zweiten Abschnitte des den Namen dieses Propheten tragenden Buches von dem Knechte des Herrn, der unsere Krankheit tragen und unsere Schmerzen auf sich laden werde[5]), den alle Krankheiten heilenden Wunderarzt Asklepios; und indem er auch in der Sonne des neunzehnten Psalmes, die wie ein Held sich freue zu laufen ihren Weg von einem Ende des Himmels bis zum anderen[6]), ein Sinnbild des Messias sieht, wird auch

---

Timäus, S. 102 und Susemihl, die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie, Th. 2, S. 363.

1) Apol. I, c. 60 (p. 48 u. 49). Vgl. auch: Die bildliche Darstellung des Kreuzes Christi historisch entwickelt von Zestermann. Leipzig 1867. S. 42.

2) Genes. c. 49, v. 10 u. 11. S. Apol. I, c. 54 (p. 44 und für das Folgende auch 45).

3) Zugleich schwebte hier Justin neben der Stelle der Genesis wohl auch Zachar. 9, 9 vor, da als ‘ὀχούμενος ἐπὶ πώλου’ uns jener Friedensfürst doch nur dort unmittelbar vor Augen gestellt wird, diess ὀχεῖσθαι ἐπὶ πώλου aber eben vornehmlich ihn in Bellerophon ein Gegenbild desselben sehen lässt.

4) Jes. 7, 14.

5) Jes. 53, 4. 5.

6) Ps. 19, 6. 7. Aus dem ‘Starken’ oder ‘Helden’ des Urtextes macht

Herakles, der die ganze Erde durchwandert, mit diesem von ihm in Parallele gebracht.

Weit davon entfernt aber, in solchen von den Dichtern uns überlieferten Sagen wirkliche Vorahnungen des dereinstigen Erscheinens des Erlösers auf Erden bei ihnen zu finden, begnügt er sich vielmehr auch nicht einmal, wie bei Plato, damit, nur einen Mangel an klarem Bewusstsein über den wahren Sinn jener Weissagungen und Typen den Urhebern derselben und denen, die sie uns überliefert, Schuld zu geben; nein, tückische Dämonen haben nach ihm sie ersonnen, in der boshaften Absicht durch die Aehnlichkeit des Wunderbaren in ihr mit solchen abenteuerlichen und phantastischen Dichtungen auch die Geschichte Christi von vornherein um allen Glauben zu bringen und die Meinung, auch sie gehöre in diese Kategorie blosser Fabeln und Märchen, bei den Menschen von ihr zu erwecken[1]).

Doch genug von diesem ältesten Versuche in der christlichen Welt Parallelen zu den messianischen Typen und Weissagungen des Alten Testaments auch in den Schriften des hellenischen Alterthums aufzufinden.

Aber auch Spätere haben es bei dem Bemühen Parallelstellen der Art bei altgriechischen Schriftstellern nachzuweisen an der Unbefangenheit, Besonnenheit und kritischen Sorgfalt, die allein Untersuchungen der Art wahrhaft fruchtbar zu machen vermag, leider nur zu oft fehlen lassen, und überhaupt ist mir keine Arbeit auf diesem Gebiete bekannt, die eine neue scharfe und prüfende Beleuchtung des Gegenstandes durchaus überflüssig erscheinen liesse.

Wesshalb denn dieser Versuch den Forderungen einer Aufgabe, deren Bedeutung für die Religionsgeschichte überhaupt, und namentlich auch die des griechischen Alterthums, schwerlich wird in Abrede

---

er übrigens wie die griechische Uebersetzung der LXX einen Riesen, einen Giganten, ohne indess für die Parallele mit Herakles etwas damit zu gewinnen, da dieser nach Pindar wenigstens Isthm. III (III, IV), v. 71 vielmehr ʽμορφὰν βραχύς᾽ war, ʽψυχὰν δ᾽ ἄκαμπτος᾽.

1) S. besonders den Anfang des oben angeführten Capitels. Auch diesen höheren Geistern übrigens fehlte nach ihm ein sicheres Verständniss jener Weissagungen. Daher denn eben jene doppelte Parallele zu der oben erwähnten Weissagung der Genesis, neben dem Weingotte Dionysos, da sie ungewiss darüber waren, ob nicht mit dem Füllen vielleicht auch das eines Pferdes gemeint sein könne, ob der Verheissene ein Sohn Gottes oder eines Menschen sein und ob er auf dem Füllen reitend auf der Erde bleiben oder in den Himmel emporsteigen werde, Bellerophon auf seinem Pegasus. Sehr auffallend bleibt es hier freilich, dass die nächstfolgenden Worte in jener Stelle der Genesis ʽκαὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ᾽, die sonst an eine andere Parallele des Verheissenen als mit Dionysos zu denken ihm jedenfalls hätten unmöglich machen müssen — und was hat Bellerophon namentlich zu thun mit dem Füllen einer Eselin? — von Justin ganz übersehen worden sind. Doch s. hierüber Braun in seiner Ausgabe der Apologieen desselben. S. 109.

gestellt werden können, in etwas höherem Masse zu genügen wohl auf eine nicht ganz unfreundliche Aufnahme bei dem Leserkreise einer ruhiger und vorurtheilsfreier Kritik auf dem Gebiete der gesammten classischen Alterthumswissenschaft stets auf das Bereitwilligste ihre Spalten öffnenden Zeitschrift rechnen zu dürfen glaubt.

A. Parallelen zu den messianischen Weissagungen des A. T.

I. Bei Plato.

I. Dass nun derartigen Parallelen vor Allem bei Plato Justin nachspüren zu müssen glaubte, diess konnten wir natürlich bei der eigenthümlichen, an das Christenthum in der That viel näher als die irgend eines andern angrenzenden Stellung, die dieser tiefe und edele Geist unter den Denkern der vorchristlichen Zeit einnimmt, nur ganz in der Ordnung finden, so wenig wir auch an dem Funde, den er hier bei seinen Nachforschungen gemacht zu haben glaubte, unsere Freude haben konnten. Bei Plato also werden wir billigerweise auch mit unseren Nachforschungen den Anfang zu machen haben.

Plato oder Sokrates, da ja in den früheren Schriften des grossen Schülers vornehmlich was ihm eigen und was dem mit höchster selbstverleugnender Pietät von ihm verehrten Meister angehört, bekanntlich oft sehr schwer von einander sich scheiden lässt, vor Allem aber eben von der Schrift diess gilt, die jene merkwürdige bei unserer Untersuchung zunächst die Aufmerksamkeit auf sich ziehende Stelle enthält, die mit ihrer Hindeutung auf einen nach Sokrates Tode an dessen Stelle den Athenern von der Gottheit zu sendenden Lehrer, der wie dieser sie, jeden Einzelnen für sich, mit mahnenden und strafenden Worten aus ihrem Seelenschlummer aufzustacheln nie müde werden würde, so besonders stark an eine zu den messianischen gezählte Weissagung des Alten Testaments, den als Ersatz für Moses von dem jüdischen Volke zu erwartenden Propheten, erinnert.

Und, wie weit auch im Uebrigen die Meinungen über den eigentlichen geistigen Urheber dieser Platonischen Apologie des Sokrates auseinandergehen mögen, ob eben jene erwähnten Worte im achtzehnten Capitel derselben namentlich wirklich Sokrates selbst gesprochen oder nur Plato sie ihm in den Mund gelegt habe, darüber werden doch jedenfalls weder die, welche eine so treue Nachschrift der wirklichen Vertheidigungsrede des Sokrates aus der Erinnerung, als bei dem geübten Gedächtnisse Plato's und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur irgend möglich gewesen, in ihr finden[1]), noch die Plato bei

1) Wie Schleiermacher. S. hierüber G. Stallbaum, Plat. dial. sel. Vol. I, Sect. I. Gothae 1827. Praef. ad apolog. Socr. p. 3.

sonstiger freiester schriftstellerischer Bewegung nur eben den Geist und Charakter des Redenden in ihr treu wiederzugeben bemüht sich denken[1]), ein ganz sicheres und entschiedenes Urtheil abzugeben sich getrauen können.

Wie nun aber, enthalten denn auch in der That jene Worte, mögen sie nun von Sokrates selbst, mögen sie von Plato herrühren, eine Verheissung, eine Weissagung, wie die in Parallele mit ihm gestellten des Deuteronomium?

Eine Weissagung, eine sichere und zuversichtliche Verheissung durchaus nicht, da im Gegentheil Sokrates den Athenern wiederholentlich zu Gemüthe führt, dass sie nicht leicht einen Anderen wie er finden würden, — der so ganz und gar, bis zur Vernachlässigung aller seiner eignen, persönlichen Angelegenheiten, dem einen nicht eben dankbaren Geschäft, sie wie ein Vater oder älterer Bruder herantretend an einen jeglichen unter ihnen unablässig Jahr für Jahr zu allem Guten anzutreiben und zu ermahnen, sein Leben widmen würde, wesshalb er ihnen auch ihn zu schonen und nicht hinrichten zu lassen auf das Ernstlichste anrathen müsse, — und es demnach nur eben als eine Möglichkeit von ihm hingestellt wird, dass die Gottheit doch vielleicht in ihrer Sorge für ihr Wohl ihnen auch noch einen Anderen wie er einmal würde senden können[2]).

Wogegen als er wirklich weissagend ihnen gegenübertritt, am Schlusse seiner Rede, als bereits das Todesurtheil über ihn gefällt worden war, kraft der prophetischen Gabe, die kurz vor dem Tode dem Menschen verliehen zu werden pflege, jetzt etwas ganz Anderes ihnen von ihm verkündet wird[3]). Allerdings nämlich weist er sie auch jetzt darauf hin, wie sie der lästigen Aufstachelung aus ihrem geistigen Schlummer, die bisher er an ihnen geübt habe, zu entgehen auch nach seinem Tode sich nicht würden versichert halten dürfen; nicht aber ist es jetzt ein von Gott gesendeter Ersatz für ihn mittelst eines göttlichen in gleicher Weise ihre sittliche Förderung sich zur Lebensaufgabe machenden Lehrers, den er ihnen in Aussicht stellt; nein, zur Strafe für das Unrecht, das sie an ihm verübt, erklärt er ihnen, würde eine ganze Menge junger Leute, die er jetzt davon abgehalten, mit ähnlichen, nur heftigeren und schärferen, tadelnden und schmähenden Reden ihnen das Gewissen rühren, als sie sich bis jetzt von ihm zu ihrem Verdrusse hätten anhören müssen.

Nun, so wird denn für uns jene Hindeutung des edelen Weisen auf einen möglichen Ersatz für das, dessen durch seinen Tod die Athener verlustig gehen würden, allerdings immer als ein schönes Zeugniss für die in der Sokratischen Schule herrschende Ueberzeu-

---

1) Diese Auffassung vertritt besonders Steinhart, s. Plat. W. B. 7, Abth. 1. Leipzig 1859. S. 428. Vgl. indess auch K. Fr. Hermann, Gesch. u. System. der Plat. Philosophie, S. 471 u. 631.

2) S. Apol. c. XVIII, 30 e und 31 a.

3) Ebenda c. XXX, 39 c d.

gung von einer auch für das geistige, sittliche Wohl der Menschen unablässig Sorge tragenden göttlichen Vorsehung ihren hohen Werth behalten und insofern auch mit der oben berührten Stelle im Deuteronomium in Parallele gestellt werden können; aber eine Vorahnung des Heiles, das einst dem Menschengeschlecht zu Theil werden sollte, spricht sich in ihr doch auf keine Weise aus (I); und gesetzt auch man könnte sie überhaupt eine Weissagung nennen, für eine messianische Weissagung würde sie doch schon deshalb, weil lediglich die Athener es sind, denen die Aussicht auf einen solchen göttlichen Beistand zu ihrer sittlichen Förderung eröffnet wird, nicht gelten können; wobei freilich zuzugestehen ist, dass auch der Prophet des Deuteronomium[1]) ausdrücklich nur als ein dem jüdischen Volke zu sendender bezeichnet wird und auch ihn der jüdische Volksglaube keineswegs durchweg mit dem erwarteten Messias identificirte[2]), wie denn auch jene Schriftstelle selbst nur einen Propheten wie Moses, nicht einen unendlich Grösseren als Dieser, in ihm ankündigt und genau genommen daher auch kaum unter die messianischen Weissagungen eingereiht werden kann.

Der so eben beleuchteten Stelle in der Apologie aber pflegt von denen, welche nach Verheissungen einer göttlichen Offenbarung, eines göttlichen Lehrers, der die Menschen in alle Wahrheit führen werde, in den zu den Platonischen gezählten Schriften sich umsehen, zunächst der Schluss des zweiten Alcibiades an die Seite gestellt zu werden[3]); und allerdings haben beide Stellen eine gewisse Aehnlichkeit mit einander, da in der That in der einen wie in der anderen von Sokrates die Blicke derer, zu denen er redet, auf die Erleuchtung und die Förderung des sittlichen Lebens, die für die Zukunft ihnen in Aussicht stehe, hingelenkt werden.

Denn indem in dem letztgenannten Dialoge Alcibiades, im Begriffe in den Tempel zu gehen und zu den Göttern zu beten und ihnen Opfer darzubringen, durch Sokrates davon abgehalten wird, der ihm zum Bewusstsein bringt, wie er keineswegs bereits hinreichend darüber im Klaren sei, was er sich von der Gottheit zu erbitten habe, um sich etwas wahrhaft für ihn Heilsames von ihr zu erbitten, und dazu vermocht wird die Zeit abzuwarten, wo er gelernt haben werde, wie man überhaupt gegen Götter und Menschen sich zu verhalten habe, wird ihm auf die Frage, wann denn nun diese

---

1) Deuteron. 18, 15. 18.

2) S. hierüber Lücke, Commentar über das Ev. Johannis, 2. Ausg. Th. 1. Bonn 1833. S. 329.

3) So von Seemann in der Abh. 'das gr. u. röm. Heidenthum in seinen Beziehungen zum Christenthum'. Neisse 1856. Zum Beweise aber, dass schon in der Platonischen Schule man das Bewusstsein einer göttlichen Offenbarung ausgesprochen habe, führt die genannte Stelle auch Luthardt an, apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums. Leipzig 1864. 3. Aufl. S. 249.

Zeit kommen und wer sein Lehrmeister sein würde, ohne Nennung eines Namens als der zu erwartende Lehrer einfach der bezeichnet, dem sein Wohl am Herzen liege; der Tag aber der erwünschten Belehrung, die ihn Gutes und Böses, wahrhaft Heilbringendes und nur dem Anscheine nach Begehrenswerthes, genau von einander zu unterscheiden in Stand setzen werde — dessen glaubt er nun sich selbst ohne Weiteres versichert halten zu können, und auch Sokrates widerspricht dem keineswegs — werde, wenn die Götter es wollten, nach nicht zu langer Frist erscheinen; wenn vorher nur erst, erinnert Sokrates, das Dunkel, der Nebel, der jetzt noch seinen Geist umhülle[2]), von diesem genommen und damit die Erkenntniss der Dinge in ihrer wahren Gestalt ihm ermöglicht sein würde[3]).

Der Tag, wo jene Belehrung Alcibiades zu Theil werden soll, ist gar nicht mehr so fern, von dem Lehrer aber, dessen erziehender Weisheit er sie zu verdanken haben werde[4]), weiss Sokrates ganz genau, dass des jungen Mannes Wohl ihm am Herzen liege, dass ein wundersamer Eifer für seine Besserung und Belehrung ihn erfülle, er selbst aber, der grösste aller Lehrer seiner Zeit, erscheint auch nach diesem Dialoge als ein von dem wärmsten und lautersten Wohlwollen für den Gegenstand seiner Liebe beseelter Liebhaber des schönen und so vielversprechenden Jüngling, ein Liebhaber, der nur, um dem Edleren in seiner Keime der verschiedensten Art in sich enthaltenden Natur entschieden den Sieg zu verschaffen, Alles daran setzt den ersten Platz in seiner Gunst zu erringen[5]), — wer könnte wohl da daran zweifeln, dass kein anderer als eben Sokrates selbst es ist, der zu jener höheren sittlichen Reife, von der auf seinem gegenwärtigen Standpunkte der ihm so theure Jüngling leider nur noch allzuweit entfernt war, seine herrlichen Anlagen läuternd und veredelnd auszubilden sich zur Aufgabe machte, und mit dem

1) Alcib. II, 150 d.

2) Diess Dunkel, diese Umnebelung des Geistes (ἀχλύς) hat seinen Grund in der euphemistisch so genannten μεγαλοφροσύνη des Jünglings, seinem hochfahrenden Sinne, wie das griechische Wort wohl am Besten — besser als mit überspanntem Wesen, wie H. Müller es übersetzt — wiederzugeben sein möchte, s. 150 e und zum Belege für das Hochfahrende in seinem Wesen besonders 141 b. — Diese Stelle übrigens ohne Zweifel hatte auch Joh. Müller im Sinne, wenn er in den 24 Büchern allg. Gesch. Tübingen 1811, B. 1, S. 125 von Plato behauptet, auch selbst er habe gefühlt, dass, um uns unserer Unsterblichkeit gewiss zu machen, ein Gott die Finsternisse zerstreuen müsse, nur dass zugleich wohl auch noch eine andere, die später zu behandelnde im Phädon, ihm vorschweben und im Dämmerlichte unsicherer Erinnerung beide in Eins bei ihm verschmelzen mochten.

3) 150 d c.

4) τίς ὁ παιδεύσων, fragt Alcibiades, nicht um einen blossen Lehrer also handelt es sich bei ihm.

5) 151 c.

verheissenen Lehrer und Erzieher also eben auch nur er und kein Anderer gemeint ist.

Dass wir es übrigens hier doch auch immer nur mit Pseudo-Platonischem, auf keinen Fall mit einem echten Werke des grossen Meisters selbst zu thun haben würden, dessen Schriften doch auch noch in neuerer Zeit Abhandlungen über die hier uns beschäftigenden Fragen ihn ohne Weiteres beizuzählen kein Bedenken getragen haben[1]), braucht nach dem bereits von den gründlichsten Forschern geführten überzeugenden Nachweis der Unechtheit des Dialogs nicht erst besonders dargethan zu werden, nach welchen ja auch sogar die Berechtigung überhaupt nur der Platonischen Schule unser Schriftchen zuzuweisen noch als sehr zweifelhaft betrachtet werden muss[2]).

Aber auch Stellen, in denen nicht sowohl Hindeutungen auf die Person eines künftigen gottgesendeten Lehrers enthalten sind oder enthalten zu sein scheinen, sondern nur überhaupt die Sehnsucht und eine Art Vorgefühl einer höheren göttlichen Belehrung, die dem zu einer sicheren Erkenntniss der göttlichen Dinge durch eigene Kraft zu gelangen so wenig fähig sich zeigenden menschlichen Geist meist zu Theil werden würde, mehr oder weniger deutlich sich zu erkennen gibt, werden aus dem Bereiche unserer Parallelen zu den messianischen Weissagungen des Alten Bundes im griechischen Alterthume nachspürenden Untersuchungen keineswegs auszuschliessen sein; wie ja unter den messianischen Weissagungen selbst neben den auf den Erlöser unmittelbar hinweisenden begeisterten Vorherverkündigungen eines Zeitalters, wo Gott seinen Geist ausgiessen werde über alles Fleisch und die Söhne und Töchter des Volkes weissagen, seine Aeltesten Träume haben und seine Jünglinge Gesichte sehen würden[3]), immer auch ein Platz eingeräumt worden ist.

Eine solche Stelle aber hat man vor Allem in Plato's Phädon gefunden zu haben gemeint, wo in Beziehung auf die Frage, um welche es sich hier handelt, die Unsterblichkeit der Seele, von einem λόγος θεῖος, einer göttlichen Bewahrheitung dieses zumal für den an der Schwelle des Todes stehenden Menschen so wichtigen Glaubens die Rede ist und dieser ‚als ein festeres, zuverlässigeres Fahrzeug für die Schifffahrt des Lebens' den Versuchen des Menschen-

---

9) S. ausser Seemann a. a. O. auch die Abhandlung des katholischen Religionslehrers an dem Gymnasium zu Düsseldorf, Krahe, über das Bewusstsein der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit bei den Griechen und Römern. Düsseldorf 1844. S. IX, in welcher übrigens die hierher gehörigen Worte des Dialogs selbst ganz richtig aufgefasst und eben so, wie oben geschehen, gedeutet werden.

1) S. K. Fr. Hermann a. a. O. S. 420 u. 586 und Steinhart, Plat. sämmtliche Werke, B. 1, S. 514–519, 538 u. 539.

2) Joel 3, 1.

geistes durch eigene Kraft zu dieser Erkenntniss zu gelangen entgegen gesetzt wird[1]).

Hierin nun findet der Eine ‘eine Art wahrhaft prophetischen Vorgefühls der durch Christus einst ins Werk zu setzenden neuen Weltverjüngung bei dem erhabensten der Weisen des Alterthums’[2]), ‘die Religion der Zukunft’, sagt im ähnlichen Sinne ein Anderer, ‘ist es, auf welche als auf eine rettende Arche von Sokrates hier hingewiesen wird’[3]), während etwas bescheidener ein Dritter sich damit begnügt auf das Bedürfniss einer göttlichen Offenbarung doch wenigstens auch hier, so wie in der besprochenen Stelle des zweiten Alcibiades, die Platonische Schule hindeuten zu lassen[4]).

Hier hätte aber zunächst wenigstens Sokrates bei Ausbeutung der Platonischen Stelle ganz aus dem Spiele gelassen werden sollen, da diesem die in Betrachtung zu ziehenden Worte von Plato ja überhaupt gar nicht zugewiesen werden[5]), sondern dem Simmias, dem eine solche Hinweisung auf einen θεῖος λόγος auch ganz besonders passend in den Mund gelegt werden konnte, da gerade die Pythagoreische Weisheit, mit deren Marke er, ein Schüler des Philolaus, sich genährt hatte[6]), ihren Lehren so gern eine Art göttliche, priesterliche Weihe mitzutheilen suchte[7]).

Und wie wenig Gewicht auch Sokrates auf diese in Aussicht gestellte göttliche Belehrung legt, geht ja auf das Deutlichste daraus hervor, dass er in Fortsetzung der begonnenen Untersuchung sich durch die eröffnete Aussicht nicht im Geringsten stören und beirren lässt, sondern, als ob überhaupt nichts der Art gesagt worden wäre, ruhig in den von ihm angefangenen Erörterungen und Betrachtungen fortfährt.

Nun freilich, die ersehnte Offenbarung sollte ja erst künftigen Geschlechtern zu Theil werden, in der ‘Religion der Zukunft’ erst sollte sich die rettende Arche den Menschen für ihre Lebensfahrt darbieten; da musste er es denn allerdings auch wohl immer noch

---

1) 85 d.

2) Lasaulx, de mortis dominatu in veteres. Monaci 1835. p. 58. Nullus omnino (mortalis inter Graecos homo) majori spiritu vere prophetico novam mundi in Christo regenerationem quasi praesentiebat.

3) Seemann a. a. O. S. 15.

4) Luthardt a. a. O.

5) Dass gar nicht Sokrates hier spricht, hätte auch von A. Neander in der gehaltvollen sonst auch unsere Stelle viel besonnener und kritischer behandelnden Abhandlung über das Verhältniss der hellenischen Ethik zur christlichen, Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben. 1850. S. 117, nicht übersehen werden sollen.

6) Phaed. 61 d und zu 59 c. Stallbaum Plat. dial. sel. T. I, Sect. II, p. 27.

7) S. A. Krische, de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico. Gött. 1831. p. 21. 33. Vgl. auch K. Höck, Creta, Th. 3, S. 228, Susemihl, die genet. Entwickelung der Plat. Philos. Th. 1, S. 423 u. Boeckh, Philolaus. S. 182.

mit der lieben Menschenvernunft auch fernerhin versuchen, wie wenig Halt und Trost er sich auch in der That von einem so gebrechlichen Fahrzeuge bei dem Herannahen der letzten verhängnissvollen Entscheidung zu versprechen haben mochte.

Aber wo findet sich denn, ist hierauf zu entgegnen, in den Platonischen Worten auch nur die Spur einer Hindeutung darauf, dass dieser λόγος θεῖος, diese göttliche Offenbarung, erst in der Zukunft dem Menschen zu Theil werden sollte? Und konnte denn bei ihm hier, wo es sich durchaus eben nur um Mittel zu geistiger Erhebung und Beruhigung der mit einander über den hochwichtigen Gegenstand sich Unterredenden selbst handelt und mit erschöpfender Gründlichkeit alle zu Erreichung des Zweckes sich darbietenden Möglichkeiten in Betracht gezogen werden, an eine erst nach Jahrhunderten vielleicht zu erwartende Offenbarung der Zukunft überhaupt auch nur gedacht werden?

Nein, λόγοι θεῖοι, mehr oder minder gehaltvolle und überzeugende, immer indess jedenfalls doch freilich das Wahre nur eben andeutende, meist mit einem dichteren oder leichteren Schleier der Dichtung umhüllende Aussprüche gottbegeisterter oder als solche geltender Männer oder auch Frauen, Seher, Dichter, Priester, Propheten und Epopten, auch in Bezug auf den hier besprochenen Gegenstand, gab es auch zu jener Zeit ja bereits, wie schon Platon's eigene Schriften hinreichend bezeugen (II), die Hülle und Fülle, nur dass ein den Stürmen und Klippen der Lebensfahrt für alle Fälle Trotz bietendes, ein vollkommenes Sicherheitsgefühl für ihren gesammten Verlauf einflössendes Fahrzeug, wie es hier verlangt wird, allerdings in keinem derselben sich darbot; aber wie zweifelhaft wird es nicht auch von Simmias selbst gelassen, ob einen solchen θεῖος λόγος auch wirklich jemand je würde auffinden können[1]), und welche freudige Entschlossenheit zeigt er nicht fort und fort, ohne alle Rücksicht auf jene Möglichkeit, die Untersuchung über die grosse Frage unermüdlich weiter zu führen, da es nur von Schlaffheit und Weichlichkeit zeugen würde, bevor man alle seine Kräfte bei umsichtigster Erwägung und Betrachtung der Sache nach allen Seiten hin erschöpft habe, von ihr abzulassen[2]).

Unter den Mitteln also hier zum Ziele zu gelangen, von denen man möglicher Weise Gebrauch machen könnte — entweder zu lernen (sich von einem menschlichen Lehrer darüber belehren zu lassen), wie es sich mit der vorliegenden Sache verhalte, oder selbst, von Glück oder Genie geleitet, die Wahrheit zu finden, oder wenn diess nicht möglich wäre, wenigstens die relativ beste und am Schwer-

1) Phaed. 58 d. 'εἰ μή τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος λόγου θείου διαπορευθῆναι. Ueber das zu tilgende ἤ vor λόγου θείου s. Stallbaum zu dieser Stelle.

2) A. a. O. c.

sten zu widerlegende durch rüstigen Vernunftgebrauch zu erzielende Beweisführung dafür zu ergreifen und ihr sich anzuvertrauen, wenn man nicht — die vierte Möglichkeit — etwa einer göttlichen Offenbarung darüber habhaft werden könnte, — ist es immer doch nur jenes dritte, das ihm wirklich praktisch und Erfolg verheissend erscheint.

Oder wie, liesse sich vielleicht doch noch die prophetische Dignität der Platonischen Worte von dem θεῖος λόγος als dem sichersten Fahrzeuge auf der stürmischen Lebensfahrt retten; denn wenn auch Simmias und Plato selbst an jene göttliche Offenbarung, die erst Jahrhunderte nach ihrer Zeit dem Menschengeschlecht zu Theil werden sollte, dabei freilich nicht im Entferntesten dachten, haben sie nicht doch in der That eben in ihr ihre vollkommenste Bestätigung und Erfüllung gefunden, und werden wir daher nicht doch mit einem grossen Gottesgelehrten der neueren Zeit[1]) wenigstens 'eine unbewusst ausgesprochene weissagende Wahrheit' in ihnen zu erkennen und zu verehren haben?

Eine unbewusst ausgesprochene Wahrheit doch auf keinen Fall, da mit einem einem göttlichen Worte vor allen menschlichen für die vorliegende Frage den Vorzug einräumenden Ausspruche, einer Aussage und Behauptung, wir es ja hier, wie wir sahen, überhaupt nicht zu thun haben; von einer weissagenden Wahrheit aber — womit wohl eine Wahrheit, die als solche sich erst später bewähren wird und soll, gemeint ist — würde doch jedenfalls, da die Wahrheit an sich doch nicht zu uns reden, nichts zu sagen im Stande ist, nur unter der Voraussetzung eines Weissagenden die Rede sein können, wofür denn also doch wieder Simmias oder auch Plato gelten müssten, nur dass sie ohne jedes Bewusstsein von dem tieferen Sinne ihrer Worte, indem eine höhere Macht sich ihrer als einer Art Sprachrohres bedient hätte, die Worte, die sie gesprochen, gesprochen haben müssten; wobei sie indess doch wieder bei der veränderten, ihre Bedeutung tief herabdrückenden Fassung, die sie den göttlichen Gedanken gegeben, als ein reines, geist- und seelenloses Sprachrohr auf keine Weise betrachtet werden könnten, — ich gestehe, dass mein Denken hier in Abgründe sich zu verlieren droht, von deren unheimlichen nächtlichen Tiefen es wohl besser bei Zeiten zurückzuziehen sein möchte.

Und zu welchem Zwecke, frage ich weiter, sollte der Geist Gottes eine so abnorme und widernatürliche Einwirkung auf den Geist eines schon vermöge des Göttlichen in ihm selbst der christlichen Wahrheit in vielen Punkten so sehr sich nähernden Weisen des Alterthums geübt haben?

Nun, der gesammten vorchristlichen Welt wenigstens nützte er mit seiner unbewusst von ihm ausgesprochenen Weissagung auch

1) A. Neander a. a. O.

nicht das Geringste, da jene trostreiche Hindeutung auf das Heil der Zukunft während ihres gesammten Verlaufes doch niemand in ihr zu finden vermochte; als aber erfüllet war, was hier geweissagt sein soll, konnte für die jüdische Welt die volle Uebereinstimmung zwischen den Weissagungen ihrer gottbegeisterten Propheten und dem, was in Jesu nun ihnen vor Augen getreten, wohl ein mächtiger Grund mehr zum Glauben an ihn als den gottgesandten Heiland und Messias sein, der Heidenwelt aber konnte ein so dunkles prophetisches Wort, als welches auch im besten Falle die besprochene Stelle sich doch immer nur würde geltend machen können, unmöglich gleiche Dienste leisten.

Und auch wir, müssten wir nicht immer doch wenigstens eine Art Ahnung einer über den deutlich in ihnen sich ausprägenden Gedanken unendlich weit hinausreichenden Tragweite, die die Zukunft ihren Worten mittheilen werde, bei dem Redendem oder dem, der ihn so reden lässt, voraussetzen können, — eine Annahme, zu der indess doch in der That, wie wir sehen, auch nicht das Geringste uns berechtigt, — wenn wir eine rechte volle Freude an dem allerdings höchst schönen und treffenden Bilde, in dem sie so erwecklich zu unserem Herzen sprechen, sollten haben können?

Doch genug und vielleicht schon zu viel über diesen Versuch um jeden Preis die prophetische Bedeutsamkeit jenes Platonischen Wortes sicher zu stellen, der indess doch durch das Gewicht eines zu angesehenen Namens gestützt wird, als dass nicht auch eine solche ausführlichere Erörterung der Fragen, um die es sich dabei handelt, eine gewisse Berechtigung für sich sollte in Anspruch nehmen können.

Nun nur noch ein Wort über eine gar seltsame, ganz ins Abenteuerliche sich verirrende Deutung, bis zu welcher einer von den früher bereits erwähnten Interpreten unserer Stelle sich verstiegen hat [1]).

Da soll nämlich jener θεῖος λόγος, jener göttliche Logos, geradezu kein Geringerer als der Erlöser selbst, ‘die zweite göttliche Person’, sein.

Nun, schon der Gegensatz, in welchem in ihr dieser θεῖος λόγος zu den ‘ἀνθρώπινοι λόγοι’ gestellt wird, wie das Fehlen des Artikels bei dem λόγος θεῖος, reicht wohl zu entschiedener Widerlegung einer solchen Auslegung der Worte hin; und da ferner überdiess ja auch gar nicht einmal der λόγος an sich, ‘die zweite göttliche Person’, der von Ewigkeit her auf die Welt, die durch ihn geschaffen worden, einwirkte, sondern erst der in Jesu fleischgewordene λόγος es war, der die Religion der Zukunft dem Menschengeschlechte bringen sollte: so läge doch auch darin immer eine Erhöhung des Werthes und der Bedeutung unserer Stelle, die doch der Verfasser der diese Auslegung uns vorführenden Abhandlung mit den hohen

1) Seemann a. a. O.

Namen, die er herbeizieht, ohne Zweifel beabsichtigte, auf keinen Fall, indem ihren prophetischen Charakter ja vielmehr auch sie gerade dadurch ganz und gar einbüssen würde.

Aber aller Orten überhaupt glaubt der Verfasser den göttlichen Logos, die zweite göttliche Person, die ihm dann ohne Weiteres auch immer zu 'dem von Gott zu Belehrung und Besserung der Menschen gesendeten Führer auf des Lebens sittlicher Bahn'[1]), jenem in Jesu fleischgewordenen Logos, wird, bei Plato entdeckt zu haben.

So steht er nicht an zu solcher göttlichen Würde auch jenen νοῦς in dem ersten Buche der Gesetze[2]) zu erheben, der doch dort, auch φρόνησις genannt, durchaus nichts Anderes ist, als eine von jenen vier bekannten Platonischen Cardinaltugenden, die erste allerdings unter ihnen, da das Recht zu einer leitenden und bestimmenden Einwirkung auf die drei anderen, die Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, ihr von dem Philosophen zugestanden wird, — kurz, sie heisst nun einmal νοῦς, νοῦς aber ist eins mit λόγος; wie wäre es da wohl möglich nicht sogleich auch 'die zweite göttliche Person, den Logos, der das ewige nach den Worten des Evangeliums in die Welt gekommene Licht ist', in ihr zu erkennen?

Aber in einer Stelle des zweiten dieser Bücher[3]) ist es doch unleugbar wirklich ein Gott oder ein göttlicher Mensch[4]), zu dem wir, um auf die rechte Weise die Gottheit verehren zu können, unsere Zuflucht zu nehmen aufgefordert werden, und eine prophetische Hindeutung auf den Gottmenschen lässt sich also doch wohl aus dieser Stelle auf keine Weise hinwegdisputiren.

Wir wollen sehen.

Von der höchsten Wichtigkeit sei es, behauptet hier Plato, dass bei dem mächtigen Einflusse der Musik und Dichtkunst auf das Gemüth nur immer die rechten, sicher zu allem Guten führenden Lieder von früh an von der Jugend eingelernt und eingeübt würden, die, wenn man einmal in ihren Besitz gekommen wäre, dann auch nie mehr von ihrem Platze verdrängt werden dürften. Solche Lieder zu dichten aber sei, meint er, freilich schwer, so dass es wohl eines Gottes oder göttlichen Menschen dazu bedürfte, wie ja auch die Aegypter in den bei ihnen ganz in der geforderten Weise durch die Jahrhunderte hindurch unverrückt festgehaltenen heiligen Liedern und Sangesweisen in der That Werke ihrer als Göttin von ihnen verehrten Isis sahen (III).

Nun, Lieder zu dichten, würde hier wohl zunächst zu entgegnen sein, hat doch wohl niemand in der christlichen Kirche bisher unter des göttlichen Erlösers Aemter und Aufgaben gezählt, und

1) A. a. O. S. 15.
2) C. 6, 631 d u. 632 c.
3) C. 3, 657 a. Dazu Seemann a. a. O.
4) 'τοῦτο δὲ θεοῦ ἢ θείου τινὸς ἂν εἴη'.

auch den göttlichen Anhauch selbst, ohne den der Dichter, vor Allem der religiöse Dichter, der heilige Sänger, freilich nie etwas wahrhaft Lebens- und Heilkräftiges schaffen wird, würde der christliche Glaube doch wohl immer nur von dem heiligen Geist, nie von dem Logos, der zweiten Person in der Gottheit, abzuleiten gestatten; und den göttlichen Menschen unserer Stelle ohne alle Rücksicht auf den bekanntesten Sprachgebrauch hier so ohne Umstände zum Gottmenschen κατ᾿ ἐξοχήν zu erheben, erscheint überhaupt doch wohl in jeder Weise durchaus unzulässig.

Doch aus einer Stelle der Platonischen Schriften wenigstens wird sich die zweite göttliche Person als 'der Führer der Menschen auf des Lebens sittlicher Bahn' sicher auch durch keine Künste der Auslegung hinwegbringen lassen, aus den Schlussworten des sechsten Platonischen Briefes nämlich, wo sie ja ausdrücklich mit dem Namen des Führers bezeichnet wird[1]).

Eines Platonischen Briefes gewiss nicht, da schon die lächerliche Gross- und Wichtigthuerei, die den Verfasser desselben kein Bedenken tragen lässt, den drei Freunden, an die er gerichtet ist, anzuempfehlen ein Schreiben der Art, von so geringem Umfang und Gedankeninhalt, nicht nur einmal, sondern so oft es nur irgend möglich, zu lesen und immer wieder zu lesen, und zwar, wenn es irgend sich thun liesse, in besonders zu diesem Zwecke veranstalteten Zusammenkünften, über seine Unechtheit den Urtheilsfähigen wohl keinen Augenblick wird in Zweifel lassen können[2]).

Nun aber gar erst der Schluss desselben, in dem eben jener Passus von dem Führer, der in Gott dem Sohne uns gegeben sei, enthalten ist, wie stark erregt er nicht, nicht allein durch diese Bezeichnung jenes zweiten Gottes, sondern auch schon durch die der gläubigen Anhänger des Philosophen als εὐδαίμονες, gottbegnadigter Menschen, die Vermuthung, dass vielmehr ein Machwerk sehr später, wahrscheinlich erst christlicher Zeit als eine Frucht Platonischen Geistes hier sich hat einschwärzen lassen wollen[3]).

Und wie, wird mit dem Namen des Führers, der allerdings hier dem zweiten Gotte gegeben wird, sofort denn auch wirklich die Leitung des Menschen 'auf des Lebens sittlicher Bahn' ihm zugewiesen, in welchem Falle, da für den christlichen Ursprung der Worte ein strenger Beweis doch immer nicht geführt werden kann[4]), vielleicht allerdings doch immer noch eine Art messianischer Weissagung aus dem griechischen Alterthum in ihnen gefunden werden könnte.

---

1) S. Seemann a. a. O.
2) S. Steinhart, Pl. s. W. B. 8, S. 327—329, wo auch noch andere Gründe für die Unechtheit des Schreibens geltend gemacht werden.
3) Steinhart a. a. O. S. 329, 399 u. 400.
4) S. K. Fr. Hermann, Gesch. u. System der Plat. Philosophie. S. 592 u. 593.

Nichts weniger als das, sondern der Führer oder Regierer und Urheber aller Dinge schlechthin, der gegenwärtigen und der zukünftigen[1]), vielmehr ist es, den wir in dem göttlichen Sohne des vorzugsweise der Herr genannten ewigen Vaters[2]) nach ihnen zu verehren haben; von einer Hindeutung auf die Menschwerdung dieser zweiten göttlichen Person, durch die doch eine solche sittliche Führerschaft zu übernehmen ihr erst möglich gemacht wurde, findet sich jedenfalls in ihnen auch nicht die geringste Spur.

So hätten wir denn also — wir wollen es nur aufrichtig gestehen — bei Plato und überhaupt in den in die Sammlung der Platonischen Werke aufgenommenen Schriften in der That noch nichts gefunden, was in Wahrheit mit einer messianischen Weissagung auch nur die entfernteste Aehnlichkeit hätte, und unbefriedigt in unseren Erwartungen bei dem unter den Weisen des griechischen Alterthums, dessen hoher Geist mit dem unserer göttlichen Religion näher als der irgend eines anderen unter ihnen verwandt sich zeigt, bei sorgfältiger Nachforschung nun doch wohl auch Spuren einer Vorahnung des einstigen Erscheinens jenes Höheren zu entdecken, in dem das Göttliche des Menschengeistes in vollendetster Weise sich offenbaren und ein sittliches Vorbild uns gegeben werden würde, wie es bisher nirgends auf Erden ans Licht getreten, werden wir denn wohl, scheint es, überhaupt von diesem erhabensten unter den Denkern der vorchristlichen Zeit scheiden müssen.

Nur wenn wir, bei unserem Suchen zu früh ermattend, gerade das Hauptwerk des Philosophen ausser Acht lassen wollten, die grossartigste seiner schriftstellerischen Conceptionen, seine Bücher vom Staate oder von der Gerechtigkeit[3]).

Denn tritt uns nicht hier sofort gleich in dem zweiten derselben[4]) jene merkwürdige Stelle von dem Gerechten entgegen, der, in reinster und vollkommenster Tugendübung unbekümmert um das Urtheil der Welt und die äusseren Folgen seines Handelns für ihn selbst, nur Schmach und Schande, Leiden und Misshandlungen aller Art erndtet von seiner Gerechtigkeit, und doch stets unverrückt sein Ziel verfolgend auch auf das Grausamste gemartert und gequält, gefoltert, gebunden, des Augenlichtes durch die roheste Gewaltthätigkeit beraubt, immer sich selbst treu bleibt[5]) und zuletzt den schmach- und qualvollsten Tod erleidet zum Lohne für seine Tugend, den Tod am Kreuz?[6])

---

1) ʽὁ πάντων θεὸς ἡγεμὼν τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων’.

2) ʽτοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατὴρ κύριος’.

3) περὶ δικαίου. S. über diesen zweiten Titel des Werkes Steinhart a. a. O. Th. 5, S. 20 u. 665.

4) 362 d e.

5) 361 c. ʽἵν’ ᾖ βεβανισμένος εἰς δικαιοσύνην τῷ μὴ τέγγεσθαι ὑπὸ κενοδοξίας καὶ τῶν ὑπ’ αὐτῆς γιγνομένων, — ἀλλ’ ἔστω ἀμετάστατος μέχρι θανάτου’.

6) Vgl. Döllinger, Heidenthum u. Christenthum. Vorhalle zur Gesch.

Der Gerechte verhöhnt und beschimpft, gegeisselt, zuletzt blutend und sterbend am Kreuze, giebt es wohl irgend eine unter jenen Weissagungen des Alten Testaments selbst, die ein Bild uns vor Augen stellte, das dem leidenden und sterbenden Erlöser so ganz und gar gliche wie eben diess?

Oder lässt nicht sowohl den zwei und zwanzigsten Psalm wie das drei und fünfzigste Capitel in dem Buche, das Jesaiä Namen trägt, in diesem Betracht dieser leidende Gerechte des heidnischen Philosophen in der That weit hinter sich zurück?

Und dass es wirklich ein Vorbild ist, ein Vorbild höchster freilich nie ganz für uns erreichbarer sittlicher Vollkommenheit, welches in ihm Plato uns vor Augen stellen wollte, wird nicht auch diess in einer anderen Stelle im fünften Buche derselben Schrift, wo er Sokrates selbst auf diess im zweiten Buche von Glaukon gezeichnete Bild zurückblicken und ausdrücklich ihm diese hohe Bedeutung sichern lässt[1]), auf das deutlichste von ihm bezeugt?

Dieser Sokrates, dieser Plato also wenigstens, das stünde denn hiernach doch wohl unwiderlegbar fest, würden von jenen Griechen, von denen der Apostel der Heiden sagt[2]), dass sie nur Weisheit suchten und der gekreuzigte Christus ihnen desshalb eine Thorheit sei, doch jedenfalls eine entschiedene Ausnahme bilden; denn sie gewiss hätten ihn nicht verspottet und gehöhnt, wenn seinen Tag mit leiblichen Augen zu sehen ihnen vergönnt gewesen wäre, sondern in tiefer Ehrfurcht vielmehr sich gebeugt vor des erhabensten Dulders göttlicher Leidensgestalt.

Darin nun aber eben dass sie, wie freilich indess auch schon vor ihnen einzelne edele und erhabene Geister ihres Volkes wie ein Aeschylus, dessen Plato ja auch selbst hier gedenkt (IV), nicht von einem glänzenden äusseren Scheine die Tugend umstrahlt sich zu denken brauchten, um sie zu lieben und zu bewundern, dass auch in tiefster äusserer Erniedrigung und Entwürdigung sie von ihrer inneren Hoheit und Würde nichts in ihren Augen verlor, möchte

---

des Christenthums. Regensburg 1857. S. 300. Christliches Märtyrerthum fand übrigens auch schon Clem. Alex. Strom. l. VI, c. VII, 587. Pott. (Opp. rec. R. Klotz V. I) hier vorgebildet, doch nicht sowohl das Christi selbst als das der Apostel nach 1. Corinth. 4, 9. 11—13, obwohl an einer anderen Stelle eben derselben Schrift, l. V, XIV. S. 109 ʻὁ Πλάτων μονονουχὶ προφητεύων τὴν σωτήριον οἰκονομίαν ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς πολιτείας ὧδε φησίν· οὕτω δὲ διακείμενος ὁ δίκαιος’ etc., allerdings doch auch schon auf ihn, den Erlöser, selbst der leidende Gerechte von ihm bezogen worden zu sein scheint.

1) De republ. V, 472c: ʻπαραδείγματος ἄρα ἕνεκα, ἦν δ’ ἐγὼ, ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον, ἢ γένοιτο καὶ οἷος ἂν εἴη γενόμενος, καὶ ἀδικίαν αὖ καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε πέρι καὶ τοῦ ἐναντίου, ἀναγκαζώμεθα καὶ περὶ ἡμῶν αὐτῶν ὁμολογεῖν, ὃς ἂν ἐκείνοις ὅτι ὁμοιότατος ᾖ, τὴν ἐκείνοις μοῖραν ὁμοιοτάτην ἕξειν’.

2) 1. Corinth. 1, 22.

denn allerdings auch vor Allem das Grosse der Erkenntniss, die in jenem Bilde von dem dem schmach- und qualvollsten Tode überantworteten Gerechten ihren Ausdruck findet (V), zu suchen sein.

Denn eine wirkliche Vorahnung jener fernen Zukunft, in der jenes Bild einst zur Wahrheit werden würde, mit dem verdienstvollen Verfasser des trefflichen Werkes, in dem Heidenthum und Judenthum uns als eine Vorhalle zur Geschichte des Christenthums dargestellt werden[1]), ihnen bei Aufstellung dieses erhabenen Musterbildes zuzugestehen, wird man doch wohl mit gutem Rechte Bedenken tragen müssen; schon die Vergleichung jenes Musterbildes eines vollkommenen Gerechten wie des vollkommenen Staates mit dem Gemälde eines Menschen von höchster idealischer Schönheit, bei dem der Maler ganz unbekümmert darum sei, ob es auch wirklich einmal jemand, der ihm gleiche, gegeben habe oder geben werde, widerstreitet dem vielmehr (VI); genug, dass ein Vorbild sittlicher Vollkommenheit in ihm uns vor Augen gestellt wird, dem wir so ähnlich als möglich zu werden suchen sollen; ob diess unser Ideal selbst je sich verwirklichen werde, können wir dabei Platos Meinung nach ganz und gar dahingestellt sein lassen.

Indess dass gerade gegeisselt und gekreuzigt uns Plato seinen Gerechten vor Augen stellt, könnte vielleicht immer noch jemand einwenden wollen, diess möchte sich doch wohl nur durch eine wunderbare Sehergabe des erhabenen Weisen, die ihm einen wirklichen Blick in das grosse Geheimniss der Zukunft eröffnete, erklären lassen. Denn dass bei den Griechen die Kreuzigung durchaus kein gangbares Strafmittel war, werde sich doch wohl unmöglich ableugnen lassen, und die Geisselung sähen wir wohl an Sclaven bei ihnen allerdings verübt[2]), aber unter dem sein Lebelang dem Scheine der Ungerechtigkeit bei strengem Festhalten an seinen Grundsätzen ruhig sich preisgebenden Gerechten[3]) könne einen Sclaven

1) Döllinger a. a. O. 'Ein ahnungsvoller Blick in die Zukunft ist es, wenn er (Plato) das Bild der höchsten Gerechtigkeit, wie sie durch Leiden geprüft und verklärt wird, entwirft' u. d. Flg. Vgl. auch Hermann Weiss in Herzogs Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche. B. 21. S. 201 u. d. Flg.

2) S. Plat. de legg. VI, 777a. Ueber die verrufene Kerkyräische Geissel, die schwerlich als eigentliches Strafmittel anzusehen sein möchte, s. Wachsmuth, hellen. Alterthumskunde. Th. 1, Abth. 2, S. 92 u. Th. 2, Abth. 1, S. 185. Halle 1828 u. 1829. — Dass indess zu Aristoteles Zeit wenigstens auch als Strafmittel bei griechischen Bürgern allerdings die Geisselung nicht mehr etwas so ganz Unerhörtes war, möchte doch wohl mit Grund aus einer Stelle in seiner Nicomachischen Ethik, l. III, c. VI, 4 (vgl. Anm. V. im Anf.) gefolgert werden können. — Uebrigens ist doch auch nicht zu übersehen, dass es ausser dem μαστιγώσεται und ἀνασκινδυλευθήσεται doch immer auch noch andere Christo entschieden fern gebliebene Peinigungen, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὠφθαλμώ sind, von denen Plato seinen Gerechten heimgesucht werden lässt.

3) De rep. II, 361 c d. 'μηδὲν ἀδικῶν δόξαν ἐχέτω τὴν μεγίστην ἀδικίας' und 'δοκῶν μὲν ἄδικος εἶναι διὰ βίου, ὢν δὲ δίκαιος'.

Plato doch auf keinen Fall sich gedacht haben; den würde man vielmehr sicherlich so weit, dass er in den Ruf der grössten Ungerechtigkeit hätte kommen und eine so grossartige Selbständigkeit des Charakters hätte bewähren können, überhaupt gar nicht erst haben kommen lassen.

Nun allerdings in dem eigentlichen Griechenlande werden sich schwerlich sichere Beispiele von einer derartigen Hinrichtung zum Tode Verurtheilter nachweisen lassen[1]), und echtgriechische Sitte war es überhaupt nie auf diese qualvolle Weise Todesurtheile zu vollstrecken. Befriedigten die Einwohner von Eläus im Thracischen Chersones ihr Gelüst Rache für die an den Ihrigen verübte Schandthat an dem in ihre Hände gerathenen Frevler zu nehmen auf diese Weise: so liess der Sieger von Mykale, der Athenische Feldherr Xanthippus, nach Herodot diess allerdings, ohne dazwischen zu treten, geschehen, keineswegs aber ordnete er selbst eine solche Bestrafung des Ruchlosen an[2]). Alexander aber, in Ekbatana, folgte in der Kreuzigung des Arztes Glaukos, der den Tod seines Lieblings Hephästion verschuldet haben sollte, nur altpersischer, in seiner leidenschaftlichen Aufregung freilich nur zu willig von ihm adoptirter Sitte[3]), für echtgriechische Sitte beweist sein Verhalten und Verfahren in diesem Falle wie in anderen ähnlichen auch nicht das Geringste[4]).

Aber reichte nicht der Gesichtskreis Platons schon früh weit über das eigentliche Griechenland hinaus, und konnte er nicht namentlich nach seiner ersten Reise nach Sicilien von dorther, wo von dem finsteren Tyrannen von Syrakus, dem älteren Dionysius, die von den Karthagern entlehnte Strafe der Kreuzigung gar nicht selten, wie es scheint, zur Anwendung gebracht wurde[5]), die Farben

---

1) Wachsmuth a. a. O. Th. 1, Abth. 1, S. 187. 'Kreuzigung war auch wohl bei Sclaven nicht häufig'. Dass sie überhaupt vorgekommen, wird sich wenigstens aus den griechischen Originalen nachgebildeten Komödien der Römer nicht beweisen lassen, da in diese sehr wohl das Kreuz aus römischer Sitte hinübergetragen sein konnte.

2) Wie Pitiscus es darstellt, lexic. antiq. Rom. T. I. s. v. crux. S. dagegen Herod. 9, 118—120 u. 7, 33. Bestraft wissen wollte allerdings Xanthippus den Frevler, aber nicht gerade auf diese Weise.

3) S. Plut. Alex. M. c. 72. Vgl. auch ebenda c. 55. Ganz zur Barbarin geworden zeigt sich übrigens auch schon Pheretime, die Mutter des Königs Arcesilaus III. in Cyrene, die ebenfalls von dieser grausamen Todesstrafe Gebrauch machte. S. Herod. 4, 20.

4) Auch damit also hätte Pitiscus nicht sollen beweisen wollen, dass die Kreuzigung bei den Griechen überhaupt gebräuchlich gewesen. Dass sie auch bei ihnen vorgekommen, erwähnt übrigens auch Degen in einer in den letzten Jahren erschienenen Programmabhandlung 'das Kreuz bei den Alten' (Aachen 1872) S. 22, ohne indess auf die Fälle, wo diess geschehen, näher einzugehen.

5) Wer denkt nicht hier vor Allem an die von Hygin fab. CCVII und Anderen erzählte Geschichte von dem mit diesem Tode von ihm

zu seinem Bilde von der tragischen Katastrophe, mit der er das Leben seines vollkommenen Gerechten abschliessen lässt[1]), entnehmen, er, der ja keinen Anstand nimmt selbst die Geheimnisse des Jenseits in seinem zehnten Buche vom Staate sogar geradezu einen Nichtgriechen, den von den Todten erstandenen Pamphylier Ēr, enthüllen zu lassen?

Und wenn man etwa auch das noch besonders verwunderungswürdig finden sollte, dass gerade mit dem Namen des Gerechten in gleicher Weise sowohl Christus[2]) als auch jenes Platonische Vorbild höchster Sittlichkeit bezeichnet wird: so wird doch dabei nicht zu übersehen sein, dass der Begriff, den Plato mit dem Gerechten verbindet, doch ein durchaus eigenthümlicher specifisch griechischer[3]), keineswegs mit dem des δίκαιος (צַדִּיק) der heiligen Schrift schlechthin zusammenfallender ist und nur eben dem Umfange ihrer Sphäre nach beide so ziemlich einander decken möchten.

Aber zertrümmert denn nicht Plato auch selbst wieder mit eigenen Händen das ideale Bild, das er hier zu bewundernder Betrachtung vor uns hinstellt, — diesen Einwurf könnte vielleicht noch jemand überhaupt gegen diesen ganzen Versuch einer Parallelisirung des Platonischen leidenden Gerechten mit dem der Schrift erheben zu können meinen.

Oder wäre es, könnte er fragen, nicht in der That eine Zerstörung und Vernichtung des Ideals, das er im Anfange seines Werkes uns vor Augen gestellt, wenn er am Schlusse desselben den Gerechten, der immer gerecht ist, nie aber es zu sein scheint, nun doch auch nicht einmal mehr, wie im fünften Buche, als ein nachahmenswerthes, wenn auch niemals ganz erreichbares Vorbild gelten lassen will, sondern die Idee einer Gerechtigkeit der Art, die nie und nirgends als solche anerkannt, sondern gerade für ihr Gegentheil, die höchste Ungerechtigkeit, gehalten und demgemäss behandelt werde, geradezu für ein leeres und nichtiges Phantasiegebilde, das mit der Weltordnung, wie sie in Wirklichkeit dem schärfer und tiefer blickenden Auge sich darstelle, durchaus nichts gemein habe,

---

bedrohten in unseres Schiller allbekannter Ballade so schön verherrlichten Freundespaare?

5) Vgl. übrigens auch Gorgias 473 c., wo aber die wahrscheinlich noch vor der ersten Sicilischen Reise liegende Abfassung dieses Dialogs, die hier nicht dem Gerechten, sondern dem bei dem rechtswidrigsten Beginnen, empörerischen Herrschaftsgelüsten, Ertappten in Aussicht gestellte Kreuzigung anderswoher, wohl aus dem Perserreiche, wohin ja auch die greulichen Strafmittel des ἐκτέμνεσθαι und καταπιττοῦσθαι weisen, entlehnt sich zu denken räth.

6) Act. VII, 52. XXII, 14. Vgl. auch Matth. XXVII, 19.

7) S. Steinhart a. a. O. B. 5. Der Staat, Einl. S. 186. 190. Vgl. auch Anm. IV am Schlusse u. Fr. Aug. L. Ad. Grotefend, comm., in qua doctrina Platonis ethica cum Christiana comparatur. Gottingae 1820. p. 42 u. d. Flg.

sondern im klarsten und entschiedensten Widerspruch stehe, hier von ihm erklärt wird?

Denn wenn auch eine Zeitlang der Gerechte wohl verkannt werden könnte, eine dauernde Verkennung desselben sei doch nicht wohl denkbar, und durchweg würde ihm der ihm gebührende Lohn schon hier auf Erden nicht vorenthalten bleiben, lesen wir hier; am Allerwenigsten aber soll, welcher von beiden, der Gerechte oder der Ungerechte, den Göttern lieber sei, irgendwie zweifelhaft erscheinen können, da, wenn aus den reicheren Opfern, die der begüterte Ungerechte den Göttern darbringe, die die Ungerechtigkeit über die Gerechtigkeit Erhebenden, deren übrigens keineswegs von ihm selbst getheilten Ansichten Glaukon im zweiten Buche noch das Wort geliehen hatte[1]), allerdings selbst eine Bevorzugung desselben vor dem Gerechten von Seiten dieser zu folgern sich nicht gescheut hätten, jetzt doch, nach den Ergebnissen der seitdem angestellten Untersuchungen, das Verwerfliche dieser Meinung keinem Zweifel unterliege; und so werde denn jedenfalls, fährt Plato fort, der Gerechte als Freund der Götter auch auf deren Beifall und Lohn in dieser und in jener Welt stets mit voller Sicherheit zu rechnen haben[2]).

Hier werden wir denn sicher zunächst den gegen die Annahme, dass jemand sein ganzes Leben hindurch gerecht sein und doch ungerecht scheinen, schlechthin, also nach Aller Urtheil, für ungerecht gelten könne, jetzt erhobenen Bedenken ihre Berechtigung schwerlich mit Grund streitig machen können.

Und wie sollte denn auch ein solcher so stets und überall Verkannter die heilvolle sittliche Einwirkung auf Andere, wäre es auch zunächst nur einen engeren Jüngerkreis, zu üben vermögen, die doch ein so erhabenes Muster jeder sittlichen Vollkommenheit jedenfalls vor Allem schon während seines Lebens zu üben berufen ist, — ein Moment, das freilich bei Plato selbst in der Schilderung seines Gerechten auffallender Weise ganz unbeachtet geblieben ist.

Oder würde nicht offenbar selbst der Gerechte, der allein dieses Namens in der That vollkommen würdig war, unter solchen Umständen, so ganz unverstanden und allgemein verkannt, das ihm aufgetragene Werk zu vollführen gänzlich ausser Stande gewesen sein?

Wie nun aber, sollte uns damit denn nun auch wirklich auch das ganze Bild jenes leidenden Gerechten, wie es im zweiten Buche uns vorgeführt wird, zu einem leeren und wesenlosen Scheinbilde zerstoben und verflüchtigt erscheinen?

Fast scheint es so, da ja ausdrücklich jetzt am Schlusse seines Werkes Plato sogar die Behauptung, dass den Gerechten wenigstens am Ziele ihrer irdischen Laufbahn auch von ihren Mitbürgern selbst die verdienten Belohnungen für die mit unermüdlichem Eifer von

---

1) De rep. II, 362 c.
2) De rep. X, 612 d e. 613 a. 614 a.

ihnen geübte Gerechtigkeit nicht vorenthalten würden, ohne Bedenken aussprechen zu können meinte.

Nun, ein beschränkendes 'meist' indess hat er doch auch hier seinen Worten keineswegs hinzuzufügen vergessen[1]).

Und wie wäre es auch denkbar, dass selbst die Möglichkeit eines solchen Lebensausganges des Gerechten, wie er oben ihn geschildert, er auf einmal hier wieder gänzlich hätte in Abrede stellen wollen?

Nein, ein Vorbild sollte uns jener Gerechte des zweiten Buches Platos Meinung nach immer bleiben — nirgends widerruft er die im fünften Buche in so ganz unzweideutigen Worten darüber von ihm abgegebene Erklärung —; und wenn auch hier allerdings nicht mehr in so grellem Lichte als ein von Göttern und Menschen immer und durchweg Verachteter und Verkannter der Gerechte uns vor Augen tritt: so erschienen doch Lohnsucht, Haschen nach leerem Scheine, ängstliche Rücksichtnahme auf die möglichen schlimmen Folgen des Rechtthuns dem Philosophen ohne Zweifel auch jetzt noch eben so unverträglich mit der Natur desselben[2]), des Gerechten oder der Gerechten, aller derer, die jenem Ideale der Gerechtigkeit auch überhaupt nur nahe zu kommen bestrebt wären, die er hier ja auch schon mit diesem ehrenden Namen zu belegen keinen Anstand nimmt[3]).

Nur als Regel das Ausbleiben jedes irdischen Lohnes bei unermüdlichem Rechtthun anzunehmen wollte ihm die nun von ihm ins Licht gestellte Idee einer allgemeinen sittlichen Weltordnung wie die in Aussicht genommene Gründung des vollkommenen Staates jetzt freilich nicht mehr gestatten[4]); auch von der Hoffnung auf einen jenseitigen Lohn aber eine Trübung der Lauterkeit der Tugend des Gerechten zu befürchten würde doch wohl nur bei viel minder reinen und erhabenen Vorstellungen von der Beschaffenheit dieses Lohnes Plato haben beikommen können[5]).

Die Bedeutung indess jenes von Plato als Vorbild uns vor Augen gestellten leidenden Gerechten möchte uns vielleicht doch auch wieder noch eine ganz andere Betrachtung nicht eben so hoch anzuschlagen nöthigen — die so entschieden untergeordnete Stellung, die überhaupt in seiner Lehre alles Einzelne, Individuelle den Ideen gegenüber einnimmt, ist es, die ich hier im Sinne habe.

---

1) De rep. X, 613 c. 'οὐχ οὕτω καὶ περὶ τῶν δικαίων τὸ πολὺ ξυμβαίνει';

2) Vgl. besonders l. IX, 591. X, 618 e. Immer erscheint als das einzige würdige Ziel des Strebens des Menschen nur die Gerechtigkeit selbst, die innere Harmonie der Seele, in der ihr Wesen besteht.

3) S. unter Anderem 613 d.

4) Vgl. die treffenden Bemerkungen Susemihl's a. a. O. Th. 2, 1. Hälfte, S. 265.

5) Apol. Socr. XXX, 41. Phaed. 92 (114 c).

Denn welche Wandelungen auch sonst in seinem schriftstellerischen Entwickelungsgange dieser Fundamentalbegriff seiner Philosophie erfahren haben mag, dass mit ihnen verglichen alle Einzelwesen stets das Gepräge des Mangelhaften und Unvollkommenen an sich tragen, das stand für ihn doch allezeit — alle klaren und bestimmten Aussprüche seiner Schriften hierüber wenigstens zeugen dafür[1]) — als unerschütterliche Wahrheit fest; ja selbst für solche Ideen, die für uns nichts als blosse durch Abstraction gebildete Verstandesbegriffe sind und mit deren Mustergiltigkeit wir daher durchaus keine klare Vorstellung zu verbinden wissen, wie der des Gleichen und Ungleichen, Aehnlichen und Unähnlichen[2]), wird diess Verhältniss der Ideen zu den gleichen Namen tragenden Einzeldingen doch ohne Bedenken von ihm festgehalten, auch sie gelten ihm, weil doch nur eben in ihnen der an sie sich knüpfende Begriff ganz rein und vollkommen sich darstelle, für das was jene zu erreichen wohl trachteten und begehrten, nie aber völlig zu erreichen im Stande wären[3]).

Auch der Gerechte in den Büchern vom Staate nun aber bleibt doch immer, auf wie weite Kreise wir uns auch die Einwirkung, die er als erhabenes Musterbild übt, sich erstreckend denken mögen, an sich nur ein Einzelwesen, ein den Bedingungen der Zeit und des Raumes und allen den daraus sich ergebenden Zufälligkeiten der Existenz unterworfenes Individuum; wie, und in ihm soll doch die Idee der Gerechtigkeit, — eine Idee auch für uns, dem heutigen philosophischen Sprachgebrauch nach — in so vollkommener Weise zur Darstellung kommen, dass als ein unübertreffliches Muster bei dem Streben nach Gerechtigkeit ihn Alle allezeit sich vor Augen zu halten haben sollen?[4])

Wobei es keinen Unterschied macht, dass in diesem Gerechten ja kein wirkliches, historisches Individuum von Plato uns vorgeführt wird; als ein Individuum zu denken haben wir uns ihn doch auf jeden Fall, und ganz individuelle Züge zeigt doch auch sein Bild schon in dem Erdulden so ganz besonderer Martern und Todesqualen, in denen ihn der Philosoph den traurigen und schmählichen Lohn für seine unwandelbare Gerechtigkeitsliebe finden lässt.

Und für geradezu unmöglich wird ja doch auch die Verwirk-

---

1) Sympos. 211 a b. Phaed. 74 d e. De rep. V, 479 a b. Vgl. R. Schramm, Plato poetarum exagitator. Vratisl. 1830. p. 15.

2) Phaed. 74 d, wo in den Worten ‘ἆρα φαίνεται ἡμῖν οὕτως ἴσα εἶναι, ὥσπερ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἴσον ἢ ἐνδεῖ τι ἐκεῖνα τοῦ τοιοῦτον εἶναι, οἷον τὸ ἴσον (nach Heindorfs Emendation), eine Hindeutung auf das bekannte principium indiscernibilium enthalten ist; vgl. auch De rep. X, 597 a.

3) Phaed. 74 d. 75 a b.

4) ‘Τῶν δικαίων οὐδὲν, ὃ οὐχ ἄδικον’, heisst es ausdrücklich De rep. V, 479 a; sollten nun nicht ein gleiches Urtheil auch οἱ δίκαιοι insgesammt sich gefallen lassen müssen?

lichung dieses Ideals von ihm keineswegs erklärt; nur fordern könnten wir nicht gerade, begnügt er sich zu erklären, dass der gerechte Mann in nichts von der Gerechtigkeit selbst sich unterscheide, ganz eben so, ganz so vollkommen sei, wie sie selbst es ist, sondern gut thäten wir, wenn auch schon eine Annäherung an diess Höchste bei den Menschen, wie sie nun einmal sind, uns zufrieden stellte[1]).

Ein Vorbild hätten wir also hier denn doch jedenfalls, das nicht, wie es im Timäus[2]) einzig und allein statthaft gefunden wird, dem Reiche des Ewigseienden, der Ideenwelt, sondern dem des Werdenden und Gewordenen, der Erscheinungswelt angehören würde, dem das menschliche Individuum als solches ja doch nie, auch durch eine Unendlichkeit der psychischen Existenz, wie sie die Präexistenz — und die Unsterblichkeitslehre des Phädrus und so vieler anderer Dialoge ihm zu verbürgen bemüht sind, nicht, sich ganz zu entheben vermag, da es des ewigen und wandellosen, un- und überzeitlichen Seins der Ideen doch immer auf keine Weise theilhaftig zu werden im Stande ist[3]).

Und wäre es nicht eine blosse Skizze[4]), auf die es in jener Schilderung des leidenden Gerechten Plato abgesehen hätte[5]), sondern in der That ein lebensvolles bis ins Einzelnste ausgeführtes Bild, wie das jenes vollkommenen Staates selbst, in dem eben erst in grösseren Zügen das Wesen der Gerechtigkeit zu voller Anschauung von ihm gebracht werden sollte, natürlich würde es dann auch in gleicher Weise wie jenes Staatsideal — offenbar doch ein Musterbild lediglich einer hellenischen und über ein beschränktes Staatsgebiet verfügenden Stadtgemeinde[6]) — auch zu weit vollständigerer Individualität ausgeprägt uns entgegentreten, damit aber dann auch nur um so deutlicher seine wesentliche Verschiedenheit von der Idee der Gerechtigkeit an sich zu erkennen geben.

Nein, streng folgerichtig verfahrend konnte Plato nur den Ideen

---

1) A. a. O. 472 b. c.

2) Tim. 28 a b.

3) Phaed. 78 d. 79 d. 80 b. Sympos. 211 a. Phaedr. 247 d. Phileb. 59 a b c.

4) Aehnlich und verwandt ist das Wesen der Seele an sich allerdings nach den oben angeführten Stellen im Phädon dem der Ideen, dadurch aber wird die einzelne, individuelle Seele immer noch keine Idee. S. auch meine Gesch. d. Th. der Kunst bei den Alten. Th. 1, S. 249. 251. Ja auch die Weltseele selbst gehört nach Tim. 30 b. 34 c. 92 c mit dem Körper, den sie belebt, doch immer noch demselben Reiche des Gewordenen, nur eben nach dem Muster der Ideen von dem ewigen Gotte Gebildeten, an.

5) Weshalb es auch als eine declamatorische Uebertreibung erscheint, wenn Rousseau in seinem Emile (Lipsic 1817. T. II. p. 329) sagt: quand Platon peint son juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ.

6) De rep. V, 470 e. II, 369 d.

selbst die Würde der Mustergiltigkeit zugestehen und nur sie allein konnten auf die Ehre des Namens 'παραδείγματα'[1]) gerechten Anspruch bei ihm machen.

Denn vollkommen sind und bleiben durchweg seiner Lehre nach doch nun einmal nur sie das, was ihr Name verheisst, wie desshalb nur die Schönheit an sich, das Urschöne, wie es der Geist dem Phädrus nach einst in seiner vorirdischen Existenz geschaut, jene begeisterte Rede der Mantineischen Fremden im Symposion für schön immerdar und in jedem Betracht, nicht einem Theile nach schön, dem anderen nach hässlich, bald schön, bald nicht schön, hier und in dieser Beziehung schön, dort und in anderer nicht, gelten lässt, jenes Urschöne, das, rein geistiger Natur, in seiner göttlichen Hohheit und Reinheit nicht ausstaffirt ist mit allerlei vergänglichem, irdischem Tand, nicht durch den frischen Farbenglanz blühender Körperreize blendet und verlockt[2]).

Weshalb denn, wenn in den Büchern vom Staate allerdings doch auch wieder nicht nur von dem Musterbilde des Gerechten, sondern auch von dem eines idealisch schönen Menschen, wie es die Phantasie eines genialen Malers erzeuge, die Rede ist[3]), an ein Ideal im strengeren Sinne des Wortes, ein das wahre Wesen des Schönen rein und treu darstellendes Ideenbild, hierbei doch immer auf keine Weise gedacht werden kann[4]).

Diess Schöne vielmehr, das lehrt uns eben dieselbe Rede im Symposion auf das unzweideutigste, nur mit dem Auge des Geistes überhaupt kann es von uns geschaut werden[5]), und auch von diesem selbst in diesem Leben dem Phädrus nach doch nie in seiner vollen und ungetrübten überirdischen Herrlichkeit[6]).

Indess bleibt es allerdings nach Plato doch immer noch eben das Schöne, das vermöge der eigenthümlichen Beschaffenheit seiner irdischen, wenn auch ebenfalls immer nur unvollkommenen Abbilder auf unsere Seele die grösste Macht auszuüben vermag[7]).

Wie nun aber, denken wir uns einmal auch noch höhere Ideen, die Weisheit und die Gerechtigkeit, in sichtbaren Abbildern sich uns darstellend, fährt Plato in jener Stelle im Phädrus fort, welche gewaltige Wirkung müssten nun diese erst hervorbringen, welche Begeisterung sie erst in uns erwecken?

---

1) Euthyphr. 6 d. Parmenid. 132 d. De rep. VII, 540 a.
2) Sympos. 211 a. e.
3) De rep. V, 472 d.
4) Mit dem Vorstellungsideale Susemihl's a. a. O. Th. 2. 1. Hälfte, S. 259, muss ich gestehen keinen recht klaren Begriff verbinden zu können. Diess 'παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος' hat doch jedenfalls nach Plato nur eben in dem Geiste des Künstlers seine Existenz.
5) Sympos. 212 a. Vgl. Stallbaum zu dieser Stelle.
6) Phaedr. 249.
7) Phaedr. 250 d.

Wieder ein neues Platonisches Wort, das man ebenfalls zu 'den wichtigsten Zeugnissen für das Christliche im Plato und seiner Philosophie' zählen zu können gemeint hat; denn eine 'Sehnsucht Platos nach dem herrlichen Anblicke der leibhaften Erscheinung der Tugend in der Wirklichkeit', die aus der Ueberzeugung entsprungen wäre, dass 'der Eindruck von ihrem persönlichen Leben weit energischer wirken würde, als alle Lehren und Ermahnungen', spreche sich in ihr aus, das echtchristliche Moment aber in einer solchen Sehnsucht würde doch wohl schwerlich verkannt werden können[1]).

Eine Sehnsucht indess nach etwas, was er von vornherein so klar als durchaus unmöglich erkannte, wird hierauf zu entgegnen sein, möchte Plato, der als einen so ganz phantastischen Schwärmer sich uns in der That doch nirgends zeigt, doch wohl schwerlich zuzutrauen sein. Weisheit, Gerechtigkeit und die anderen Tugenden sind nun doch einmal so geartet, dass durch ihre irdischen Abbilder, die nur mittelst schwacher und trüber Organe auf uns einwirken[2]), nur Wenige, und auch diese nur mit grosser Mühe, zur Anschauung ihrer erhabenen Vollkommenheiten gelangen können; einen gleich starken Reiz also, wie die der Schönheit, die durch das Gesicht, den schärfsten der Sinne, sich uns mittheilen, können sie eben ihrer Natur nach auf die Seele des Menschen überhaupt nicht ausüben (VII).

Gesetzt indess auch, Plato hätte den Abbildern dieser Ideen eine gleiche Wirksamkeit wie denen der Schönheit zugestehen zu können gemeint, an eine volle Verwirklichung der Idee in einem persönlichen Leben, dem eines einst auf Erden erscheinenden Individuums, würde er doch immer, ohne mit der Fundamentallehre seines Systems zu brechen, unseren obigen Erörterungen nach unmöglich haben glauben können.

Wie nun also, so wäre es denn nun wirklich auch jetzt wieder ein rein negatives Resultat, zu dem auch dieser letzte Versuch an die messianischen Weissagungen des Alten Testaments erinnernde Ahnungen und Hoffnungen bei Plato aufzufinden, uns geführt hätte?

Freilich, freilich, vermöchte in der That allein das, was in fester, strengbegrenzter Begriffsform sich uns darstellt oder in Begriffseinheiten der Art durch das Secirmesser des Verstandes sich zerlegen lässt, vor den Augen des Philosophen Gnade zu finden, dann müsste jeder Sinn und jedes Verständniss für die Bedeutsamkeit des Individuellen, Persönlichen der Philosophie als solcher überhaupt allerdings unbedingt abgesprochen werden, und hielte namentlich Plato durchweg streng fest an einer Auffassung des Wesens der Ideen, nach welcher nur eben darin, dass sie allein dem nach einer solchen Erkenntniss strebenden Verstande stets Stand hielten, stets in derselben scharf umrissenen Gestalt sich ihm darstellten, ihre

1) S. Ackermann, das Christliche im Plato, S. 334.
2) 'δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων', Phaedr. 250 b.

wesentliche Verschiedenheit von den Einzelwesen der Erscheinungswelt und ihr Vorzug vor denselben besteht[1]): so würde eine entschiedene Geringachtung alles individuellen, persönlichen Lebens auch bei ihm natürlich durchweg Platz gegriffen haben müssen.

Aber wer möchte von dem Urschönen des Phädrus[2]) und des Gastmahls[3]), wie von dem Guten des sechsten Buches vom Staate in seiner überschwenglichen über alles Sein und alles Wissen sich erhebenden Kraft und Herrlichkeit[4]), von denen selbst zweifelhaft bleibt, ob das Urwesen, die Gottheit selbst, oder die erhabensten Eigenschaften derselben damit bezeichnet werden sollten, zu behaupten kein Bedenken tragen, dass Objecte einer derartigen[5]), verstandesmässigen Erkenntniss in ihnen uns dargeboten würden?

Welche Fülle tiefer und ahnungsvoller dem Innersten eines reichen eigenthümlichen Geisteslebens entquellender Gefühle, des innerlich selbst Erlebten und Erfahrenen, müssen wir uns vielmehr zu den dürftigen von dem Philosophen direct gegebenen Begriffsbestimmungen und Erläuterungen hinzudenken, um die Begeisterung, mit welcher von jenen Gegenständen seiner geistigen Anschauung und ihrer mächtigen Einwirkung auf das gesammte Seelenleben, Denken und Handeln aller einer solchen Anschauung Gewürdigten von ihm gesprochen wird[6]), irgendwie erklärbar und gerechtfertigt zu finden[7])?

Diesen reichen Inhalt aber zu jenen dürftigen Begriffsformen, woher könnten wir ihn wohl besser entnehmen, als aus dem Gesammtbilde jenes idealen Sokrates, wie wir es nach den in den einzelnen Dialogen des grössten, selbständigsten und doch auch zugleich pietätsvollsten seiner Schüler dazu uns gelieferten Zügen ohne grosse Schwierigkeit auszugestalten und vor das Auge unseres Geistes hinzustellen vermögen?

In dieser Gestalt nun also, die uns übrigens doch auch allein mit der Bezeichnung der Ideen als Musterbilder einen bestimmten Sinn zu verbinden in Stand setzt, erscheint die Ideenlehre Platos durchaus nicht mehr unvereinbar mit einer gerechten Würdigung des Persönlichen und Individuellen.

Ein wie lebhaftes Interesse und tiefes Verständniss aber der

---

1) S. Phaedr. 249 b. Phileb. 15 a. Cratyl. 439 c.

2) Phaedr. 250.

3) Sympos. 211.

4) De rep. VI, 508. 509.

5) Ueber die so vielfach ventilirte Frage, ob die Idee des Guten hier eins oder verschieden sei von der Gottheit, s. besonders K. Justi in der anziehenden und ideenreichen Schrift 'die ästhetischen Elemente in der Platonischen Philosophie'. Marburg 1860. S. 79—82.

6) Sympos. 212 a. 'ἆρ οἴει φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ'.

7) Ueber diese einander widerstreitenden Elemente in Platos Philosophie vgl. ebenfalls Justi a. a. O. S. 50.

grosse Denker in der That doch auch für diese Welt eigenthümlicher lebensvoller Gestalten besass, davon zeugt wie das Künstlerische in seiner ganzen schriftstellerischen Thätigkeit überhaupt, so doch vor Allem eben die grosse Liebe und Sorgfalt, die von ihm der Ausführung dieses bedeutungsvollen idealen und vorbildlichen und doch zugleich des Reizes des Individuellen und Charakteristischen durchaus nicht entbehrenden Bildes gewidmet worden ist, auf das unzweideutigste; woneben indess für die Anerkennung des Werthes des Individuellen doch auch ein directerer Ausdruck bei ihm keineswegs ganz vermisst wird, da ja die ganze Construction seines Idealstaates bekanntlich eben die Bedeutung der Jedem angeborenen Individualität zur Grundlage hat[1]).

Auch dem Bilde seines leidenden Gerechten also werden wir demnach um der dem widerstreitenden Elementen in seiner Ideeenlehre willen doch seine tiefere Bedeutsamkeit immer noch keineswegs ganz abzusprechen brauchen.

II. Bei den Stoikern.

a. Der stoische Weise.

Aber die Hindeutungen der Stoiker auf jenen vollkommenen, mit Tugenden und Trefflichkeiten jeder Art auf das Reichste ausgestatteten Weisen, der einst erscheinen und das Ideal, welches sie im Geiste von einem solchen göttergleichen Manne entworfen und nach allen Seiten hin ausgebildet hatten, auf das vollständigste verwirklichen werde, zeugen diese nicht doch vor Allem in der That auf das entschiedenste von einem dem, aus welchem die messianischen Weissagungen des Alten Testaments hervorgingen, ganz nahe verwandten prophetischen Geiste des hellenischen Alterthums?

Wie, oder weisen nicht sogar bereits jenes dreifache Amt, das prophetische, königliche und priesterliche, wie es das Alte Testament für den verheissenen Messias in Anspruch nahm, auch sie dem von ihnen erwarteten Weisen zu, indem sie als den wahren König, Priester und Weissager ja auch keinen Anderen als ihn, den wahren Weisen, wollen gelten lassen?

Hier möchte nun ein prophetischer Geist zunächst den überhaupt im Allgemeinen so überaus nüchternen Denkern der älteren Stoa, mit der allein wir uns hier zu beschäftigen haben, auf Grund solcher Hindeutungen auf eine dereinstige Verwirklichung ihres

---

1) De republ. l. II, 370 a b. ʽπρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν ἄλλος ἐπ᾽ ἄλλου ἔργου πράξει᾽. Vgl. die klare und eindringliche Auseinandersetzung der hierher gehörigen Ideen des Philosophen in der Abhandlung J. Oginski's ʽwelches ist der Sinn des platonischen τὰ αὑτοῦ πράττειν?᾽ Trzemeszno 1845. S. 9 u. 14.

Weisheitsideales schon wegen der gänzlichen Unbestimmtheit derselben schwerlich zuzugestehen sein.

Denn wenn auch nach der Art und Weise, wie Zeno namentlich in seinem Werke vom Staate sich über diess Musterbild eines Weisen aussprach — er werde nicht in der Einsamkeit leben, da der gute Mensch von Natur zu einem thätigen Leben mit und für Andere sich hinneige, ja er werde sich vermählen und Kinder erzeugen, er werde keine blossen Meinungen haben und in Folge dessen nie etwas Falsches für wahr annehmen, also infallibel sein — und ähnlichen Aeusserungen[1]) wohl angenommen werden darf, dass er, der Gründer der stoischen Schule, wenigstens in der That die Verwirklichung seines Ideals von der Zukunft erwartete, weder ein blosses Phantasiebild damit sich ausgemalt zu haben meinte, noch, wie andere Jünger dieser Weisheit(VIII), es sich in ferner Vergangenheit bereits verwirklicht dachte: über Abkunft und Nationalität seines Weisen, das Wo und Wann seines dereinstigen Lebens und Wirkens, die Erfolge, deren er sich dabei erfreuen, die Schicksale, die ihn treffen, den Ausgang, den sein Leben nehmen werde, ist in alle Dem, was zu seiner Charakteristik von ihm selbst und anderen von der Zukunft die Verwirklichung ihres Ideals erwartenden Stoikern uns dargeboten wird, doch auch nicht die geringste Andeutung enthalten; während in den messianischen Weissagungen des Alten Testaments bekanntlich keine einzige dieser Fragen ganz unerledigt gelassen wird.

Wie aber, wenn doch mit jener dreifachen Krone des Königs-, Priester- und Prophetenthums jedenfalls immer in gleicher Weise wie der verheissene Messias auch der Weise der Stoa geschmückt bleibt, deutet nicht diese so auffallende Aehnlichkeit in der Auffassung jener idealen Gestalten wenigstens doch immer auf eine höchst bemerkenswerthe tiefe innere Verwandtschaft der beiden zum Grunde liegenden Anschauungen hin; und sollte nicht mithin bei der unleugbaren Verwirklichung des in diesem dreifachen Glanze strahlenden Ideals in der Person Jesu alle und jede prophetische Begabung

---

9) Diog. Laërt. l. VII, Zeno, sect. 121 'γαμήσειν καὶ παιδοποιήσεσθαι, μὴ δοξάσειν, τουτέστι ψευδεῖ μὴ συγκαταθήσεσθαι μηδενί' (vgl. Cic. pro Mur. c. 30 u. 31), und κυνιεῖν τε αὐτόν etc., und 123 'οὐκ ἐν ἐρήμῳ βιώσεται ὁ σπουδαῖος'. Neben dem Futurum findet sich freilich bei Diogenes in Vorführung der einzelnen Eigenschaften des Weisen (117—125) auch nicht minder häufig das Präsens gebraucht; aber dann bleibt das Verhältniss des idealen Bildes desselben zur Wirklichkeit nur eben unberücksichtigt und die Bedeutung der Stellen, wo nun das Futurum eintritt, kann dadurch doch immer auf keine Weise abgeschwächt erscheinen. Uebrigens gehört auch den ausdrücklich auf Zeno selbst zurückgeführten Aeusserungen — nur der einen allerdings 'καὶ γαμήσειν καὶ παιδοποιήσεσθαι' wird dieser Ursprung in ganz unzweideutiger Weise vindicirt — lediglich das Futurum an.

den Jüngern dieser Philosophenschule doch eben so wenig wie jenen Sehern des Alten Bundes sich gänzlich absprechen lassen?

Allerdings, wenn es wirklich ein gleiches Königs-, Priester- und Prophetenthum wäre, von dem die einen wie die anderen sprechen, wenn an dieselben Worte hier und dort wirklich auch dieselben Ideen sich knüpften, dann freilich möchte ein göttlicher Anhauch, der sie für Momente wenigstens über sich selbst erhoben, auch für diese griechischen Weisen wohl immer noch mit gutem Rechte eben so wie für ihre hebräischen Geistesverwandten in Anspruch zu nehmen sein.

Von einem Könige indess, der Recht und Gerechtigkeit anrichten werde auf Erden, der Friede lehren und herstellen werde unter den Heiden[1]), einem Könige ferner, dem alle Völker, Leute und Zungen dienen und der ein Reich gründen werde, das, auf ewigen Grundlagen ruhend, kein Ende haben und nie vergehen werde, wie Jesaias, Jeremias, Daniel, Sacharja ihn verkündeten[2]), ist doch bei keinem der Jünger der Stoa die Rede.

Der wahre König ist der Weise, weil er sich selbst und auch Andere am Besten zu regieren versteht[3]) und eine Gewalt, für deren Anwendung keinem Menschen Rechenschaft abgelegt zu werden braucht[4]), nur ihm, der im Alleinbesitze einer sicheren Erkenntniss des Guten und des Bösen sich befindet[5]) und lediglich das Gesetz, jenes göttliche und ewige Vernunftgesetz, herrschen lassen wird[6]), ohne Scheu und Bedenken anvertraut werden kann; würdig also der Herrschaft ist er vorzugsweise, ja strenggenommen er allein[7]); auch widerstrebt es keineswegs dem Wesen und der Natur des Weisen nun auch wirklich an die Geschäfte der Staatsverwaltung heranzutreten[8]) und auch wohl nöthigenfalls die Pflichten des königlichen Amtes auf sich zu nehmen[9]) — diess allerdings sind durch klare Aussprüche der Häupter der Schule bezeugte Lehren der Stoa.

1) Jes. 32, 1. Jerem. 33, 15. Sachar. 9, 10. Jes. 9, 6.

2) Jes. 9, 7. Sachar. a. a. O. Jerem. 33, 20. 21. Dan. 2, 44. 7, 14.

3) Cic. de fin. III, c. 22, 75.

4) 'ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος', s. Diog. L. l. VII, 122.

5) D. L. a. a. O. 'ἐγνωκέναι γάρ φησι δεῖν τὸν ἄρχοντα περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν· μηδένα δὲ τῶν φαύλων ἐπίστασθαι ταῦτα'.

6) D. L. VII, 88.

7) Clem. Alex. Strom. l. II, c. IV, 438. Pott. 'ὁ σοφὸς μόνος βασιλεύς'.

8) Diog. L. l. VII, 121. 'πολιτεύεσθαί φασι τὸν σοφόν, ἂν μή τι κωλύῃ, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ περὶ βίων'. Vornehmlich (μάλιστα) wird freilich nach ihnen der Weise in solchen Staaten, die in einer immer fortschreitenden Annäherung an den vollkommenen Staat begriffen sind, zur Betheiligung an den öffentlichen Geschäften geneigt sein, s. Stob. ecl. II, 51 (186), vgl. Zeller Ph. d. Gr. Th. 3, Abth. 1, S. 272—274, womit indess jede Theilnahme desselben an der Verwaltung auch in anderen unvollkommneren doch immer noch nicht geradezu für unzulässig erklärt wird.

9) Plut. de Stoic. repugn. c. XX. 'καὶ βασιλείαν τὸν σοφὸν ἑκουσίως ἀνέχεσθαι'.

Aber weder finden wir in der That in Griechenland und überhaupt in der vorchristlichen Zeit einen Stoiker an der Spitze eines Staates[1]), noch erhalten wir über die Art und Weise, wie nun etwa in der Zukunft von jenem vollkommenen Weisen werde das Regiment gehandhabt werden, irgendwo einen klaren und bündigen Aufschluss; dass ein Reich, wo Recht und Gerechtigkeit herrschen werde, von ihm gegründet werden, dass er als grosser Friedensstifter auf Erden sich wirksam erweisen und all sein Streben lediglich auf diese höchsten und erhabensten Ziele gerichtet sein würde, wird nirgends ausdrücklich versichert, und wenn den Messias in Erfüllung seines erhabenen Berufes der Friedensstiftung und Herstellung von Recht und Gerechtigkeit auf Erden die gotterleuchteten Seher des Alten Bundes immer vorzugsweise auf die Geringen und Armen, die Elenden und Gedrückten sein Augenmerk richten[2]), die zerbrochenen Herzen verbinden[3]), das zerstossene Rohr nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen[4]), den verirrten Schafen nachgehen und sie zu der Heerde, von der sie sich verloren, zurückführen lassen[5]), möchte ein solches königliches Walten wenigstens bei dem Weisen der Stoa anzunehmen weder die den entschiedenen und folgerechten Vertretern dieses Standpunktes eigenthümliche Geringachtung der die grosse Masse des Volkes bildenden Unweisen und Thoren[6]), noch die grundsätzliche Abstumpfung aller Regungen des Mitleids und nachsichtsvollen Erbarmens in den Gemüthern derselben[7]) (IX), statthaft erscheinen lassen.

Wozu kommt, dass gerade in dem von den Meistern der Schule entworfenen Bilde des vollkommenen Weisen überhaupt die praktische auf Heilung der schweren inneren Schäden und Gebrechen der menschlichen Gesellschaft gerichtete Thätigkeit ganz besonders schwach angedeutet (X), Züge der entgegengesetzten Art dagegen, die nur zu einer durchaus isolirten und isolirenden Ausnahmsstellung desselben passen wollen, mit besonderer Vorliebe ausgemalt sich finden (XI).

Wesshalb man sich denn auch eben nicht besonders darüber zu wundern braucht, dass bei so manchen recht weise sich dünkenden

---

1) S. auch Plut. a. a. O. c. II.
2) Ps. 72, 12. 13.
3) Jes. 61, 1.
4) Jes. 42, 3.
5) Jes. 53, 6. 40, 11.
6) ‘τοὺϲ φαύλουϲ δούλουϲ, πάνταϲ τὰϲ ἄφροναϲ μαίνεϲθαι’ bei Diog. L. VII, 121. 124 u. ‘πάλιν ἐν τῇ πολιτείᾳ παριϲτάντα (Ζήνωνα) πολίταϲ καὶ φίλουϲ καὶ οἰκείουϲ καὶ ἐλευθέρουϲ τοὺϲ ϲπουδαίουϲ μόνον’, ebenda p. 33.
7) Diog. L. VII, 123. ‘ἐλεήμονάϲ τε μὴ εἶναι ϲυγγνώμην τε ἔχειν μηδενί· μὴ γὰρ παριέναι τὰϲ ἐκ τοῦ νόμου ἐπιβαλλούϲαϲ κολάϲειϲ; ἐπεὶ τόγε εἴκειν καὶ ὅ ἔλεοϲ αὐτή τε ἡ ἐπιείκεια οὐδένειά ἐϲτι ψυχῆϲ πρὸϲ κολάϲειϲ προϲποιουμένηϲ χρηϲτότητα (nach Cobet), μηδὲ οἴεϲθαι ϲκληροτέραϲ αὐτὰϲ εἶναι’.

unter den Anhängern dieser Secte, in späterer, römischer Zeit namentlich, zuletzt nur noch in der stolzen und trotzigen Selbstzufriedenheit eines selbst durch keinen Hohn und Spott einer muthwilligen Strassenjugend in seiner Selbstvergötterung irre zu machenden Gefühls unendlicher Erhabenheit über das Gros des schlechten und gemeinen Volkes jene königliche Hoheit und Würde des Weisen, zum kläglichsten Zerrbilde entartend, sich fühl- und wahrnehmbar machte[1]).

Ueber Dauer und Umfang aber des Reiches jenes Weisen ferner dürfen wir bei den Stoikern um so weniger jenen alttestamentlichen Weissagungen irgend wie sich annäherde Aeusserungen erwarten, da es überhaupt ja immer noch als zweifelhaft angesehen werden muss, in wie weit die für das Verhalten des Weisen rücksichtlich seiner Betheiligung an den Angelegenheiten des Gemeinwesens aufgestellten Normen wirklich auf jenen idealen und vollkommenen Weisen, in wie weit, wie diess der neben dem strengeren nur zu häufig zugleich von ihnen befolgte laxere Sprachgebrauch[2]) sehr wohl gestattet, vielmehr auf Weise von geringerer, aber desshalb auch um so eher zu realisirender Vollkommenheit, wie den, welchen Chrysippus, um desto gewinnreichere Handelsgeschäfte treiben zu können, die königliche Würde annehmen lässt[3]), sich beziehen sollen.

Bei diesen letzteren nun aber wenigstens würden wir natürlich über die Vorstellung einer zeitweiligen Herrschaft über irgend einen kleinen griechischen, vielleicht auch nur halbgriechischen Staat hinauszugehen nicht den geringsten Grund haben, mit dem von den Propheten verheissenen Fürsten des Friedens und Könige der Gerechtigkeit Könige der Art zu vergleichen würden wir uns indess freilich auch sonst schwerlich besonders versucht fühlen.

Auch die Ideen aber, die an das Priesterthum ihres Weisen die Stoa knüpfte, bleiben an inhaltschwerer Tiefe hinter denen, die

---

1) Hor. Sat. 1, 3, 132—138, vgl. Epist. 1, 1, 107.

2) Wie wenn Aussagen über die Gesammtheit der σοφοί oder σπουδαῖοι bei ihnen sich finden (αὐστηροὺς πάντας εἶναι τοὺς σπουδαίους, Diog. L. VII, 117, Plut. de Stoic. rep. c. 13 ‘ὥσπερ τῷ Διὶ προσήκει, σεμνύνεσθαι etc., οὕτω καὶ τοῖς ἀγαθοῖς πᾶσι ταῦτα προσήκει κατ᾽ οὐδὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός, vgl. Neander a. a. O. S. 74, zwei γένη ἀνθρώπων, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων, einander von ihnen gegenübergestellt werden, Stob. ecl. II, 54 (198), die Weisen allein ἀρχικοί, δικαστικοὶ καὶ ῥητορικοί sein sollen (Diog. L. a. a. O. 122), was doch Alles nebst noch manchem Anderen später zu erwähnenden mit der Annahme nur eines oder zweier von der Zukunft erst zu erwartender oder in ferner, mythischer Vergangenheit erschienener Weisen sehr wenig zusammenstimmt.

3) Plut. de Stoic. rep. c. 20. ‘Χρύσιππος βασιλείαν τὸν σοφὸν ἑκουσίως ἀνέχεσθαι λέγει, χρηματιζόμενον ἀπ᾽ αὐτῆς’, vgl. ebenda c. 36 ‘ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ τοῦ καθήκοντος καὶ κυβιστήσειν τρὶς (τὸν σοφὸν) ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον (Χρύσιππός φησι)’ und Lucian. vit. auct. c. 22, wo ein reiches Mass von Spott über diesen auf die Plusmacherei so trefflich sich verstehenden Weisen ausgegossen wird.

das dem Messias zugewiesene priesterliche Amt in sich schliesst, nicht minder weit zurück.

Auch der wahre Priester ist der Weise allein, denn nur er hat die richtige Erkenntniss gewonnen über Opfer, Aufstellung von Götterbildern, Reinigungen und alles Andere, was auf den Dienst der Götter sich bezieht — so sprechen sich nach den übereinstimmenden Zeugnissen von Diogenes von Laerte und Stobäus die Meister der Schule über die priesterliche Dignität ihres Weisen aus [1]). Worte, die an sich betrachtet nur auf eine ganz äusserliche Kenntniss, in deren Besitz er sich gesetzt, hinzudeuten scheinen könnten, durch den Zusammenhang indess, in dem sie namentlich bei Diogenes sich vorfinden, doch eine höhere Bedeutung gewinnen; denn wenn unmittelbar vorher um derselben Kenntniss willen [2]) auch ihnen allein, den Guten und Weisen, wahre Gottesfurcht zugeschrieben, ihnen allein ferner das Prädicat 'göttliche Männer', ein Antheil an der göttlichen Natur, zugestanden wird [3]), da die Schlechten gottlos (ἄθεοι) zu nennen wären [4]) — einestheils wegen des Gegensatzes ihres ganzen Wesens zu dem des Weisen, also als praktische Atheisten, anderntheils, was indess doch nicht wie jenes von allen gelte, auch als offene Verächter der Götter, zugleich theoretische Atheisten — und fromm und rein in Folge dessen für nur ihnen, den Weisen, zustehende Prädicate erklärt werden: so werden wir doch wohl auch jener ihm zuerkannten priesterlichen Würde eine etwas tiefere Bedeutung zuzugestehen nicht umhin können, wenn wir auch den Aeusserlichkeiten des landesüblichen Gottesdienstes allerdings hier immer ein Gewicht beigelegt sehen, das nur in der eigenthümlichen rücksichtsvollen Haltung, die eben diese Philosophen, bei aller Einsicht in die wahren Grundbedingungen jeder echten Gottesverehrung, doch überhaupt gegen die Volksreligion und ihre Gebräuche [5]),

---

1) Diog. Laërt. VII, 119 'μόνους ἱερέας τοὺς σοφούς· ἐπεσκέφθαι γὰρ περὶ θυσιῶν, ἱδρύσεων, καθαρμῶν καὶ ἄλλων τῶν περὶ θεοὺς οἰκείων', und Stob. ecl. II, 36 (123), wo nur die Weisen in den Weisen sich verwandeln und dabei noch ausdrücklich jedem φαῦλος die priesterliche Würde abgesprochen und zu den dem Weisen zugehörenden Erkenntnissen auch die über bei Gebeten zu beobachtenden Gesetze und Gebräuche hinzugefügt werden.

2) 'τῶν περὶ θεοὺς νομίμων'.

3) 'θείους εἶναι' bei Diog., 'ἐντὸς εἶναι φύσεως τῆς θείας' bei Stobäus. Vgl. auch Neander a. a. O. S. 77, wo ohne Weiteres diese Merkzeichen des wahren Weisen auch für die Erklärung der ihm zuerkannten priesterlichen Würden benutzt werden.

4) Reinheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit verlangte natürlich auch die jüdische Religion von ihren Priestern, s. besonders Ps. 132, 9 und die Parallelisirung der Priester mit den Heiligen und Frommen Exod. 19, 6. Ps. 132, 16. 2. Chronic. 6, 41.

5) S. hierüber besonders den schönen Ausspruch des Stoikers bei Cicero de nat. deor. II, 28 'cultus autem deorum est optimus idemque castissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur'. Da aber eine solche Gottesver-

beobachten zu müssen glaubten, seine genügende Erklärung findet[1]).

Wie aber ein König der stoische Weise ist, zu einem Volke aber, über das er zu herrschen, der Heerde, die er als Hirt der Völker zu weiden habe, wie wir sahen, durchaus nirgends in ein lebendiges Verhältniss gesetzt wird: nicht viel anders verhält es sich bei alle dem doch auch mit der Uebung der ihm zugedachten priesterlichen Functionen.

Ist er allein kundig der bei dem äusseren Gottesdienste zu beobachtenden Gebräuche, so werden wir freilich zunächst auch ihn allein für fähig und geeignet zur Einrichtung und Beaufsichtigung des ganzen Cultuswesens zu halten haben.

Allein auch eine tiefer greifende, innerlichere Einwirkung auf die religiöse Bildung zunächst des eigenen Volkes wenigstens möchte doch wohl, sollte man denken, bei aller schonungsvollen Rücksichtsnahme auf das Herkömmliche und Bestehende, in Folge seiner höheren Erleuchtung und der Gottähnlichkeit seines ganzen Wesens immer noch von ihm mit vollem Rechte gefordert werden können.

Wie, oder sollte wirklich er, der Gute und Weise, für seine Person allein als Freund der Götter — ein Ehrentitel, mit dem ihn ebenfalls mehrfachen Zeugnissen nach die Schule zu schmücken liebte[2]) — sich zu fühlen vollkommen zufrieden sein, auch die Anderen aber, die als Nichtweise an und für sich nothwendiger Weise Feinde derselben sind[3]), aus Widersachern und Feinden in Sinnesverwandte und Freunde derselben zu verwandeln, zu einigen also und zu versöhnen mit Gott die innerlich ihm Entfremdeten und in traurigem Zwiespalte mit ihm Lebenden, durchaus sich nicht zur Aufgabe stellen zu müssen meinen; und, stellte er sich einmal eine Aufgabe der Art, sollte ihm nicht auch die Lösung derselben bei dem Vereine aller ersinnlicher intellectuellen und moralischen Vollkommenheiten, den wir in ihm zu bewundern und zu verehren haben sollen, nothwendig in umfassendster Weise gelingen müssen?

Nun, schon früher sahen wir, wie schwach unter den Eigen-

---

ehrung doch überall, nicht bloss in besonders den Göttern geweihten Häusern, geübt werden kann, wird auch Zeno's Erklärung gegen die Erbauung von Tempeln in den Städten (Diog. L. VII, 33. Plut. de rep. Stoic. c. 6), zumal wenn wir ihn mehr auf seinen Zukunftsstaat als auf die Gegenwart dabei hinblickend uns denken, nicht eben befremden können.

1) In gründlich erschöpfender Weise handelt hierüber E. Zeller, a. a. O., S. 289 u. d. flg.

2) S. Ps. Plut. de vita et poesi Homeri 143 'ἔτι τοίνυν οἱ Στωικοὶ φίλους θεῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ἀποφαίνοντες παρ' Ὁμήρου καὶ τοῦτο ἔλαβον' etc. und Senec. de provid. 1, 1. 'inter bonos viros atque deum amicitia est conciliante virtute, imo etiam necessitudo et similitudo'.

3) Stob. ecl. II, 60 (218) 'ὁ φαῦλος θεοῖς ἐχθρός' wegen der 'ἀσυμφωνία τῶν κατὰ βίον καὶ διχόνοια' von demselben. Vgl. auch Plut. adv. Stoic. c. 12.

schaften des Weisen in dem von ihm entworfenen Bilde überhaupt die praktische, nach aussen hin gerichtete Thätigkeit sich angedeutet findet, und so wird denn auch einer die Herstellung des Friedens zwischen der Gottheit und den Menschen bezweckenden Wirksamkeit desselben ausdrücklich wenigstens bei Hervorhebung der charakteristischen Merkmale desselben nirgends gedacht.

Gesetzt aber auch es hätte in der That die Stoa eine solche Umwandlnng der Menschen aus Feinden in Freunde der Götter den Weisen sich zur Aufgabe machen lassen: sehr erfolgreich und fruchtbringend können sich die Meister dieser Schule jedenfalls ein solches Wirken desselben für die Gegenwart wenigstens durchaus nicht gedacht haben. Denn immer bleiben ja die Weisen nach ihnen, wenn überhaupt solche bereits auf Erden erschienen waren, jedenfalls doch nur höchst seltene, vereinzelte Erscheinungen, und jene Weisen der Urzeit, von denen einige unter ihnen fabelten, fanden ihrem eigenen Eingeständnisse nach[1]) weder unter den Koryphäen ihrer Schule noch sonst irgendwo einen ihnen wahrhaft ebenbürtigen Nacheiferer und Nachfolger, und jener strengen Grundlehre der Schule nach, nach welcher ja gut und weise schlechthin nur der zu nennen sein soll, in dem auch keine Spur von Thorheit und Schlechtigkeit sich findet, jeder Andere nicht ganz vollkommen weise und gute in Folge dessen sofort unbedingt den Schlechten und Thoren zuzuzählen ist[2]), bildeten mithin auch alle jene sonst so hochgepriesenen Männer nebst der Gesammtheit ihrer Schule, auch den eifrigsten, tugend- und weisheitsbeflissensten Jüngern derselben, doch mit der grossen Masse ein und dieselbe Classe, bleiben demnach auch wie jene insgesammt selbst Widersacher und Feinde der Götter; eine Versöhnung also stiften zu wollen zwischen Gott und den Menschen, sei es auch nur wenigen auserwählten unter ihnen, konnte ihnen überhaupt kaum erst einfallen und hätte ihnen jedenfalls, hätten sie es sich beikommen lassen, auf keine Weise gelingen können.

Wie aber jener nach Zeno und Anderen erst von der Zukunft zu erwartende Weise?

Nun ob dieser Erwartete und Verheissene zu irgend einer späteren Zeit bereits wirklich erschienen sei, darüber lassen uns die noch der älteren Zeit angehörenden Anhänger der stoischen Lehre,

---

1) S. Anm. VIII die dort angeführten Aeusserungen Kleanth's und anderer Häupter der Schule.

2) Stob. ecl. II, 54 (198) ʿἀρέσκει γὰρ καὶ Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων, καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις’, u. Plut. de audiendis poetis c. VII ʿμήτε τι φαῦλον ἀρετῇ προσεῖναι μήτε κακίᾳ χρηστὸν ἀξιοῦσιν (οἱ Στωϊκοί), ἀλλὰ πάντως μὲν ἐν πᾶσιν ἁμαρτωλὸν εἶναι τὸν ἀμαθῆ, περὶ πάντα δ᾽ αὖ κατορθοῦν τὸν ἀστεῖον’. Vgl. Zeller a. a. O. S. 231.

die allein hier in Frage kommen, insgesammt überhaupt gänzlich in Zweifel. Denn wenn Seneca allerdings etwa alle 500 Jahre einmal wirklich einen solchen vollkommenen Weisen erscheinen lässt[1]), ohne übrigens in irgend einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit, Cato von Utica etwa ausgenommen (XII), uns einen solchen Phönix, wie er ihn nennt (XIII), nachzuweisen sich zu getrauen: so weiss er uns einen älteren, griechischen Gewährsmann für diese so singuläre Meinung und Behauptung durchaus nicht namhaft zu machen; jedenfalls aber würde doch auch dieser Weise einer historischen Zeit seinem eigenen Bekenntniss nach eine irgendwie erhebliche, dauernde Einwirkung auf die sittliche Veredelung der Menschen zu üben und namentlich der bei ihnen herrschenden Gottlosigkeit erfolgreich zu steuern immer noch nicht vermocht haben; denn 'wir alle sind schlecht, bösartig, habsüchtig, ehrgeizig, feig, undankbar und gottlos', scheut er sich nicht wiederholentlich zu klagen[2]).

Wie ganz andere Aussichten dagegen eröffneten sich den Sehern des Alten Bundes, indem sie auf jenen Priester nach der Weise Melchisedeks[3]) (XIV) hinschauten im Geiste; ein ewiges Priesterthum war es, mit dem sie ihn betraut erkannten von Gott, und ein ewiger Segen mithin, den sie von ihm, dem erhabenen Gegenbilde jenes Priesterkönigs in Salem, von dem Abraham sich segnen liess[4]), ausgehen sahen auf das Menschengeschlecht, das durch ihn nun in Wahrheit Frieden haben würde mit dem, an dem es so schwer sich versündigt, so dass fortan in der That an Freunden Gottes es keinen Mangel mehr haben würde unter den Menschen[5]), da nicht mehr

---

1) S. Anm. VIII. Anders scheint zu derselben Zeit Epiktet über die Möglichkeit der Verwirklichung jenes Ideals gedacht zu haben, denn 'ἀμήχανον ἀναμάρτητον εἶναι ἤδη· ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν, πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς', διατρ. IV, 12, obwohl an einer anderen Stelle enchir. c. 30, 2, doch auch wieder Sokrates wenigstens in der That jene Vollkommenheit, die jetzt nicht mehr erreichbar sei, von ihm zugestanden wird.

2) De ira. III, 26, de benef. V, 17.

3) Ps. 110, 4.

4) Genes. 14, 19.

5) Jes. 53, 3. Freilich wollen mit Grotius (s. Calov's Commentar zu dieser Stelle, bibl. V. T. illustr. T. II, Rudolstadii 1719) auch viele Neuere die Worte des Propheten wie das ganze 53. nebst dem Schlusse des 52. Capitels, nicht auf den Messias, sondern auf Jeremias oder andere zeitgenössische Propheten (s. K. A. Menzel, Staats- u. Religionsgeschichte der Königreiche Israel und Juda. Breslau 1853. S. 298 u. 299), oder auch auf die Gesammtheit der frommen Israeliten jener Zeit (s. Maurer, comm. in V. T. V. III; Lips. 1838, p. 435 u. d. flg.) bezogen wissen. Für die Auffassung des ganzen Abschnittes als messianischer Weissagung bei dem jüdischen Volke indess wenigstens haben wir schon in Johannes dem Täufer (ev. Joan. c. 1, 29) einen unverwerflichen Zeugen, und vollständig erfüllten sich die Worte des Propheten doch auch jedenfalls erst in Christo.

Abraham allein der gesegnete Gottesfreund sein würde[1]), sondern alle, die seines Geistes Kinder und Erben geworden, mit ihm[2]).

Doch wir thäten unrecht, wenn wir bei Beurtheilung des priesterlichen Weisen der Stoa und der seinem priesterlichen Amte nach ihnen zukommenden Functionen lediglich an die uns überlieferten Züge jenes Bildes des vollkommenen, streng genommen nach ihnen allerdings allein dieses Namens würdig zu erachtenden Weisen uns halten wollten.

Wurden doch in der That mit dem Namen des Weisen, wie wir ja auch bereits uns zu überzeugen Gelegenheit hatten[3]), keineswegs immer jene so ganz idealischen und vollkommenen Wesen, nicht so seltene und vereinzelte Erscheinungen allein, von ihnen bezeichnet, sondern eine viel grössere Zahl, eine Gesammtheit der Weisen, Guten und Verständigen ist es, die wir gar nicht selten bei ihnen erwähnt und der der Unweisen, Schlechten und Thoren gegenübergestellt finden[4]); und nicht etwa nur an zu verschiedenen Zeiten nach einander auftretende Weise sollen wir dabei zu denken haben, über die Erde zerstreut sollen diese Weisen, wie weit entfernt sie auch immer von einander wohnen möchten — nur von einer räumlichen, nicht von einer zeitlichen Trennung also ist hier die Rede — doch vermöge der inneren Verbindung, die zwischen ihnen besteht und jedenfalls doch ein geheimes geistiges Zusammenwirken der äusserlich Getrennten für gleiche erhabene Zwecke auf das Sicherste verbürgt, alle einander nützlich und förderlich sich erweisen[5]).

Aus dem Geheimbunde dieser Weisen aber konnten nun natürlich die Jünger der Stoa die Meister ihrer eigenen Schule am Allerwenigsten ausgeschlossen sich denken, und bei allen den entgegengesetzten Versicherungen einzelner unter denselben sehen wir doch die Häupter der Schule wenigstens auch in der That die dem Weisen ihrer Lehre nach zustehenden Rechte ohne Bedenken auch für sich in Anspruch nehmen; wie von dem dem Weisen von ihnen zugestandenen Vorrechte namentlich des freiwilligen Austretens aus dem Leben, selbst schon bei herberen Schmerzensqualen, unheilbarer

---

1) Jes. 41, 8. Judith 8, 19 nach Luther's auf einem anderen als unserem griechischen Texte (v. 26) basirender Uebersetzung, u. Jacob. 2, 23.

2) Weisheit Sal. 7, 14 u. 27. Vgl. Galat. 3, 7.

3) S. oben Anm. 2. S. 34.

4) S. auch noch Stob. ecl. II, 50 (184) u. 28 (94), wo auch von dieser Gesammtheit der Guten doch ohne Scheu behauptet wird 'ἀρετὴν πᾶσαν etc. ὑπάρχειν αὐτοῖς καὶ ἐν παντὶ καιρῷ', so dass wir sie hicr geradezu wie aus ganz vollkommenen Weisen bestehend behandelt sehen.

5) Stob. ecl. II, 56 (204) 'πάντας τοὺς σπουδαίους ὠφελεῖν ἀλλήλους etc. οὔτε φίλους ὄντας ἀλλήλοις οὔτε εὔνους οὔτε εὐδοκίμους οὔτε ἀποδεχομένους, παρὰ τὸ μήτε καταλαμβάνεσθαι μήτε ἐν ταὐτῷ κατοικεῖν τόπῳ' etc. u. Plut. adv. Stoic. c. 22. 'ἂν εἷς σοφὸς ὁπηδήποτε προτείνῃ τὸν δάκτυλον φρονίμως οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην σοφοὶ πάντες ὠφελοῦνται'.

Krankheit, Lähmung und Verstümmelung der Sinneswerkzeuge und Glieder[1]), ein Zeno, Kleanthes, Antipater ohne Weiteres doch auch für sich, die der strengeren Lehre nach doch immer noch zu den Unweisen zu zählenden, in ähnlicher, nur lange noch nicht so schwer zu ertragender Lage Gebrauch zu machen auch nicht im Mindesten Anstand nahmen[2]).

Auch finden wir in der Wirklichkeit, wo es sich um Muster, die zur Nachahmung dienen sollen, handelt, keineswegs den dürftigen Schattenriss jenes idealischen Zukunftsweisen zu diesem Zwecke von ihnen benutzt, auch die dunkle und verhüllte Gestalt jenes Weisen der Urzeit nicht, und auch die nur durch die kühnsten Operationen allegorisirender Deutungskünste ja in so ungetrübte und fleckenreine Tugendspiegel umzuwandelnden Heroen des frühen Alterthums nur selten einmal[3]); denn dass jene begeisterte Liebe zu allem Guten und Schönen, jenen glühenden Eifer, jene unermüdliche Beharrlichkeit in dem Streben nach Tugend und Weisheit, die allein in Wahrheit zum Ziele zu führen vermögen, lebens- und gestaltlose Schemen der Art zu erzeugen durchaus unfähig sein würden, konnte doch auch ihnen unmöglich verborgen bleiben. Nein, die historischen Gestalten der grossen Meister ihrer Schule vielmehr, nebst denen der ihr nächstverwandten, der Cyniker, und der grösste der praktischen Weisen des Alterthums, Sokrates, sind es, auf welche zu solchen Zwecken von ihnen hingewiesen wird.

So sah in dem Gründer der stoischen Schule, Zeno, schon wohl der treuste und eifrigste unter den unmittelbaren Schülern desselben, Kleanthes, ein hohes Muster vollkommenster, auch dem heftigsten Andrange physischen Schmerzes siegreichen Widerstand leistender Selbstbeherrschung und Seelenstärke[4]). Denn da, wie Cicero erzählt[5]), einem Mitschüler desselben ein höchst empfindliches

1) Diog. L. l. VII, 130 ʻεὐλόγωϲ φαϲιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν ϲοφὸν, καὶ ὑπὲρ πατρίδοϲ καὶ ὑπὲρ φίλων κἂν ἐν ϲκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώϲεϲιν ἢ νόϲοιϲ ἀνιάτοιϲ’. Vgl. auch Zeller a. a. O. S. 284 u. d. flg.

2) Diog. L. VII, 29. 126.

3) S. Anm. VIII. Vgl. auch Senec. de tranquill. an. c. XV, Epictet. dissert. III, 26. 31—33. 24, 18. ʻ’Αλλ’ ’Οδυϲϲεὺϲ ἔκλαιεν etc. Cὺ δ’ ‘Ομήρῳ πάντα προϲέχειϲ καὶ τοῖϲ μύθοιϲ αὐτοῦ’;

4) Diog. L. VII, 168 u. 169.

5) Tusc. quaest. II, 25. 60. Auch Zeno selbst aber dachte bei den Vorbildern, die ein Jüngling sich vor Augen zu halten habe, um sich von Sünden und Verirrungen möglichst frei zu halten, wenn er ihm die, welche er am Meisten ehre und vor denen er am Meisten sich schäme (ʻοὒϲ μάλιϲτα τιμᾷ καὶ αἰϲχύνεται’) dazu sich auszuwählen räth, offenbar nicht an jene mythischen Weisen der Vorwelt, sondern an edle und weise Männer seiner Zeit, s. Stob. Floril. V. IV, p. 200, ed. Meineke, und Kleanth scheut sich nicht einem von ihm scheidenden Freunde als das sicherste Mittel denselben Zweck zu erreichen anzuempfehlen, dass er ihn selbst sich als Zeugen gegenwärtig denke (s. ebenda p. 197).

Nierenleiden das unter lautem Heulen und Schreien ausgestossene Zugeständniss auspresste, dass er fälschlich bisher den Schmerz für kein Uebel erklärt habe, soll empört sein geisteskräftigerer Schulgenosse dreimal mit dem Fuss auf die Erde gestampft und den Vers aus den Epigonen dabei ausgerufen haben: 'Hörst du's, o Amphiaraos, den die Erde birgt?' Womit er, sagt Cicero, den Zeno meinte; denn mit Schmerz erfüllte es ihn, einen Schüler des hohen Meisters so entartet zu sehn.

Häufiger aber sind bei den späteren Anhängern der stoischen Lehre, nicht Seneca allein[1]), sondern namentlich auch Epiktet[2]), solche Hinweisungen auf jene grossen Namen der früheren Zeit als nachahmenswertheste Vorbilder der Weisheit und Tugend.

Mit diesem Sprachgebrauch aber und dieser paränetischen Praxis der Schule würde es sich doch wohl ohne Zweifel sehr schlecht vertragen haben, wenn sie in der That doch auch Männer der Art als Feinde der Götter, nicht Freunde und Vertraute derselben, hätten betrachtet wissen wollen.

Und Kleanthes wenigstens, auch als Dichter eine Zierde der im Allgemeinen ja der Poesie sich nicht eben besonders geneigt zeigenden Schule[3]), stellt doch auch ausdrücklich in seinem schönen Hymnus auf Zeus, dessen hohem Schwunge jedenfalls von der sonst ihm vorgerückten Schwerfälligkeit des Geistes[4]) durchaus nichts anzumerken ist, sich selbst in einen entschiedenen Gegensatz gegen die schlechten und unverständigen unter den Sterblichen, die gegen die allwaltenden ewigen Gesetze der Gottheit, in denen die höchste Vernunft und Weisheit sich offenbare, absichtlich ihr Auge verschlössen und in ihrem eigenen Handeln ihnen willigen Gehorsam zu leisten sich weigerten, wollte also keinenfalls mit ihnen, den Stumpfsinnigen und geistig Blinden, zu einer Classe, der der Verächter und Feinde der Götter, gezählt werden[5]).

---

1) Epist. VI, der, wie wir bereits sahen, auch Cato zu jenen griechischen Mustern hinzufügte und epist. XI für die, die dessen Tugend für ihr Naturell zu streng und rauh fänden, auch den seiner 'mitis sapientia' wegen schon von Horaz gepriesenen Laelius 'remissioris animi virum'.

2) S. Manuale c. XXXIII, Dissert. III, c. 23, 22. 32. c. 24, 40. 60. 99. c. 26, 23. IV, c. 5, 33. 8, 22 u. d. flg.

3) Vgl. meine Gesch. der Th. u. Kunst bei den Alten Th. 2, S. 186—192.

4) Diog. L. VII, 170 u. 171.

5) Hymn. in Jovem v. 21—32, wo als 'κακοί' und in Folge dessen Widersacher der Gottheit v. 22—29 die ruhm-, hab- und gunstsüchtigen bezeichnet werden, nur Menschen also, denen unmöglich Kleanth auch sich selbst beizählen konnte. Auch in der Versicherung aber in seinen an Zeus und die Πεπρωμένη gerichteten Versen (Epict. Man. c. 52) 'er werde willig folgen, wohin sie ihn führen wollten', spricht sich ein gleiches Gefühl über sein Verhältniss zu der Gottheit aus; er müsste erst schlecht werden (jetzt also ist er es doch nicht), fügte er hinzu, wenn er nicht mehr willig ihnen folgen sollte.

Die dem Weisen zuerkannte priesterliche Würde also werden wir nach alle dem auch in jenen greifbareren und leibhaften Gestalten der historischen Häupter der Stoa anzuerkennen kein Bedenken zu tragen brauchen, und die factische Auffassung des Berufes des Weisen bei denselben werden wir jedenfalls auch für die der priesterlichen Würde jenes Zukunftsweisen der Schule, der freilich allein zu einer Parallelisirung mit jenem Priester nach der Weise Melchisedek's Anregung und Aufforderung in sich enthält, als massgebend geltend machen dürfen.

Wie nun, gelangen wir auf diesem Wege vielleicht zu einem anderen der Parallelisirung der priesterlichen Würde des stoischen Weisen mit dem Priester nach der Weise Melchisedek's günstigeren Resultate?

Ganz und gar nun in Abrede stellen zu wollen, dass auch die Stoa die Herstellung einer Versöhnung des Menschen mit Gott ihrem Weisen zur Aufgabe machte, in gleicher Weise wie das alttestamentliche Priesterthum dieses Amtes der Versöhnung zu warten als seinen vornehmsten Beruf erkannte[1]), dessen vollkommene Erfüllung indess ihm selbst noch nicht beschieden, sondern erst von dem verheissenen Messias zu erwarten sein sollte, möchte die auf diesen Weg geleitete Untersuchung schwerlich noch statthaft erscheinen lassen, wir müssten denn dem tiefreligiösen Ernst, von dem einzelne Aussprüche der Häupter der Schule wenigstens doch auf das Unzweideutigste zeugen, die gebührende Beachtung und Würdigung gänzlich versagen wollen.

Ich erinnere hier nur an die zum Theil auch schon berührten Worte des oben bereits erwähnten Hymnus auf Zeus[2]), in denen das Gebet an die Gottheit gerichtet wird, 'sie möge die Nebel trauriger Unwissenheit von den Seelen der Unseligen, die ihrem ewigen, allwaltenden Gesetze Gehorsam zu leisten sich weigerten, hinwegscheuchen, damit alle die Sterblichen insgesammt den Preis und die Ehre ihr fortan zu Theil werden liessen, die die Vollkommenheit ihrer Werke von ihnen heische', Worte, die bei einem so starken und thatkräftigen Charakter, wie er in dem hochherzigen Dichter und Weisen nach Allem, was wir von ihm wissen, sich darstellte, gewiss auch nicht blosse Worte blieben, sondern zugleich als ein sicheres Zeugniss für ein ihnen entsprechendes Wirken und Streben des Mannes betrachtet werden können.

Und musste die Möglichkeit wenigstens einer solchen allgemeinen

---

2) 3. Mos. 5, 6. 2. Mos. 28, 38. 29, 36. Unmittelbar ist in diesen und ähnlichen Stellen allerdings nur von einer Entsündigung des Volkes vor Gott, im Angesicht Gottes, die Rede; dass indess damit in der That eine Versöhnung Gottes selbst gemeint ist, kann nach Aussprüchen wie Mich. 6, 6. 7, 9. Jes. 10, 25. 60, 10. Ps. 32, 1. 2. 130, 3 wohl nicht zweifelhaft erscheinen.

3) S. V. 33 u. d. flg. Vgl. Chr. Petersen, Cleanthis hymnus in Jovem. Hamburgi 1829. p. 38.

Befreundung der Menschen mit Gott durch Erhebung auch der unverständigen und schlechten unter ihnen zu einer höheren und richtigeren Einsicht die Stoa nicht auch schon desshalb zugeben, weil Anlagen und Antriebe zur Tugend ihren Lehren nach ja doch überhaupt ein ursprüngliches Eigenthum der menschlichen Natur und alle Menschen desshalb im Besitze derselben sind[1]); wie denn auch selbst 'göttlichen Geschlechts' die Menschen zu nennen eben unser Kleanthes ja bekanntlich durchaus keinen Anstand nahm[2]).

Wie also, sollten nicht hiernach doch auch die Verwirklichung dessen, was sie für so ersehnens- und erstrebenswerth und auch an sich keineswegs unmöglich erachteten, die Stoiker sich selbst und vor Allem ihrem Zukunftsweisen zur Aufgabe gemacht und von diesem namentlich auch mit Zuversicht erwartet haben?

Wobei nur das allerdings nach dem Vorigen[3]) immer würde zugegeben werden müssen, dass zuletzt freilich doch der traurigen und demüthigenden Befürchtniss in diesen Erwartungen sich wohl getäuscht zu haben die Schule sich doch nicht gänzlich habe entziehen können.

Aber wenn auch ganz fremd also nach diesen auf die von der Geschichte bezeugte Richtung ihres Strebens gegründeten Betrachtungen diese höhere Auffassung der priesterlichen Würde des Weisen der Stoa keineswegs blieb: eine gleiche Stärke und Tiefe des Gefühls der Heilsbedürftigkeit und ein gleich kräftiges und lebendiges Bewusstsein der über Alles erhabenen Hoheit des seiner Befriedigung gewidmeten Berufes, wie den Gläubigen und gotterfüllten Sehern des Alten Bundes, auch ihnen zuzutrauen und zuzuerkennen berechtigen uns doch auch die auf diesem Wege gewonnenen Ergebnisse durchaus nicht.

Das Böse ist allerdings etwas Gott oder den Göttern Missfälliges auch nach der Stoiker Lehre[4]), wie ja im Allgemeinen

---

1) Stob. ecl. II, 34 (116) 'πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν' u. 32 (109) (ebenso Seneca ep. 108 'omnibus natura fundamenta dedit semenque virtutum'). Vgl. Zeller a. a. O. S. 207.

2) 'ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν', V. 4 des oben erwähnten Hymnus, was nach den unmittelbar vorhergehenden Worten 'σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν' offenbar für alle Menschen Geltung haben soll, wenn auch fraglich bleibt, ob andere seiner Schulgenossen ihm darin beigestimmt haben würden, die doch das 'ἐντὸς εἶναι φύσεως τῆς θείας', wie wir oben (Anm. 3, S. 35) sahen, nur den Guten und Weisen zugestanden. Von Posidonius indess wurde doch auch in gleicher Weise nach Cic. de divin. I, 30 der menschliche Geist schlechthin für verwandt mit den Göttern erklärt.

3) S. oben Anm. 2, S. 38.

4) Stob. ecl. II, 60 (217) 'τοῦδ' ἁμαρτήματος ὄντος ἐνεργήματος κατὰ κακίαν κατεφαίνετο πᾶν ἁμάρτημα ἀπάρεστον θεοῖς ὑπάρχον (τοῦτο δ' ἐστὶν ἀσέβημα)'.

auch schon dem griechischen Volksglauben nach[1]), in dem nur die tiefere Auffassung desselben als einer Verunreinigung und Befleckung, die nicht von aussen kommend auch nicht nur äusserlich wirkt, deren sich der denkende Geist natürlich auf die Dauer nicht entschlagen konnte[2]), freilich nur selten in voller Klarheit und Entschiedenheit sich zu erkennen giebt.

Dass es aber ein Greuel ist vor Gott[3]), der Herr Greuel hat an dem stolzen und verkehrten Herzen[4]), an den Blutgierigen und Falschen[5]), selbst die Opfer der Gottlosen ein Greuel sind ihm, dem Herzenskündiger, wie die Gebete derer, die ihr Ohr davon abwenden zu hören das Gesetz[6]), dass der Zorn Gottes den Heuchler trifft, wie alle, die an ihm sündigen[7]) und damit des Abfalls sich schuldig machen[8]) von ihm, dem Heiligen[9]), das bleibt immer eine Sprache, die wir nur in den Büchern des Alten Testaments hören und die, wenn auch poetisch gefärbt, doch jedenfalls von einem weit tiefer liegenden, mächtigeren Gefühle der Verschuldung gegen Gott durch Uebertretung seiner Gebote, als es die bei jenen dafür sich vorfindenden Ausdrücke verrathen, Zeugniss ablegt.

In Folge dessen natürlich denn auch das Bedürfniss wieder versöhnt zu werden mit dem beleidigten Gotte bei dem zunächst zum Gefässe seiner Offenbarungen ausersehenen Volke weit stärker sich regte als irgendwo im griechischen Alterthume; wesshalb denn mit grosser Feierlichkeit, auch wohl mit strengem und düsterem Ernst begangene Sühnfeste allerdings auch in Hellas keineswegs ganz vermisst werden — wie einen solchen Charakter sicheren Zeugnissen nach namentlich die Diasien Athens, eines der höchsten Feste der Stadt, an sich trugen[10]), — dem von Moses gestifteten

---

1) Hom. Odyss. 1, 263. 6, 120 u. 121. 14, 83 u. 84. Vgl. Schömann, Griech. Alterth. 3. Aufl. B. 2, S. 158 u. d. flg.

2) Nach den Stoikern (s. Cic. parad. III, 1) 'peccata non rerum eventu, sed vitiis hominum metienda sunt. Vitia autem recte pravitates animi dicuntur'. Vgl. auch Cleanthes bei Stob. Floril. 6, 19: 'ὅςτις ἐπιθυμῶν ἀνέχετ' αἰςχροῦ πράγματος, οὗτος ποιήςει τοῦτ', ἐὰν καιρὸν λάβῃ' (Ed. Meineke V. I, p. 147). Mehr hierüber bei Zeller a. a. O. S. 126.

3) Proverb. 15, 9.

4) Proverb. 11, 20. 16, 5.

5) Ps. 5, 7.

6) Proverb. 15, 8. 21, 27. 28, 9.

7) Hiob. 36, 13. Jes. 10, 6. Mich. 7, 9. 18.

8) Jes. 1, 2 u. d. flg. Jerem. 2, 29 u. d. flg.; doch auch vielen anderen Stellen, wo von Versündigung an Gott die Rede ist, liegt bekanntlich derselbe Begriff zum Grunde, vgl. J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. Breslau 1844. B. 1, S. 86.

9) Jes. 1, 4. 1. Sam. 2, 2. 6, 20.

10) S. besonders Thucyd. 1, 126 'ἔςτι γὰρ Ἀθηναίοις ἃ καλεῖται Διὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίςτη ἔξω τῆς πόλεως, ἐν ᾗ πανδημεὶ θύουςι' etc. und Hesych. Διάςια 'μετά τινος ςτυγνότητος θύοντες', vgl. Welcker, griech. Götterl., B. 1, S. 208. 2, 202, und über die καθαρμοί und ἱλαςμοί des

grossen Entsündigungs- und Versöhnungstage aber mit den geheimnissvollen Schauern, die sich an den nur dem Hohenpriester eben an diesem Tage allein gestatteten Eintritt in das Allerheiligste, die Besprengung der als das höchste Kleinodium in dessen heiligem Dunkel aufbewahrten Bundeslade mit des dargebrachten Opfers Blut und das Furchtbare der der Entheiligung des Tages angedrohten Strafen knüpften, an Erhabenheit, sittlichreligiösem Gehalt und nationaler Bedeutsamkeit der Festesfeier für das gesammte Volk[1]) doch keines dieser hellenischen Sühn- und Reinigungsfeste gleich kam.

Dass aber bei den Stoikern namentlich, den älteren, griechischen insbesondere, das Gefühl, dass, wer Böses thue, an der Gottheit sich damit versündige, und somit auch das Verlangen versöhnt zu werden mit dem durch solchen Ungehorsam verletzten Gotte, zu der rechten Stärke und Wirksamkeit wenigstens doch nie gelangen konnte, möchte wohl schon aus dem eigenthümlichen Verhältnisse dieser Philosophie zur Religion überhaupt mit hinreichender Sicherheit sich folgern lassen.

Während nämlich die Götter des Volksglaubens insgesammt, Zeus, den höchsten unter ihnen, ausgenommen, zu blossen Allegorieen sich verflüchtigend alles wirklichen, selbständigen Lebens für sie ermangelten und nur einzelne Seiten, Kräfte und Aeusserungen des Naturlebens[2]), nach Einigen wohl auch moralische Eigenschaften, Ares und Aphrodite z. B. die Unbesonnenheit und Zügellosigkeit, Athene die Besonnenheit[3]), bezeichneten, von einer Versündigung an diesen also unmöglich die Rede sein konnte, wurden jenem, — in der That somit bei ihnen nicht mehr dem höchsten, sondern dem alleinigen Gotte —, hie und da zwar allerdings Prädicate, die wie ein persönliches, von der Welt als Werkmeister derselben und nach seiner Fürsorge für dieselbe noch zu unterscheidendes, über sie erhabenes Wesen ihn erscheinen lassen[4]), beigelegt und von Zeus Willen hören wir sie da sprechen[5]) und moralische Vollkommenheiten, Güte, Wohlthätigkeit, Menschenfreundlichkeit werden ihm da wohl zuerkannt[6]), wonach denn allerdings auch ein Handeln

---

Apollocultus K. O. Müller, die Dorier. 2. Ausg. B. 1, 330, 332, 358 u. Schömann a. a. O. B. 2, S. 457 u. 461.

1) Levit. 23, 27. 29, 30. 16, 2. 14. 15. 29.

2) Cic. de N. D. Vgl. Zeller a. a. O. S. 239 u. d. flg.

3) Heracl. alleg. Homer c. 54 ‘Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρης, τουτέστιν ἀφροσύνη καὶ φρόνησις’ und weiter unten ‘ἀμέλει συνεξέτεινεν αὐτῷ (Ἄρει) τὴν Ἀφροδίτην, τουτέστι τὴν ἀκολασίαν’.

4) Diog. L. VII, 147 ‘θεὸν εἶναι ζῶον ἀθάνατον λογικὸν, τέλειον’ u. ‘εἶναι δὲ δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων’.

5) Plut. adv. Stoic. c. 34. Stob. ecl. II, 60 (216). Diog. L. VII, 88. Vgl. Zeller a. a. O. S. 145 u. 146.

6) Plut. adv. Stoic. c. 32: ‘Οὐ γὰρ ἀθάνατον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλάνθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν’.

des Menschen im entgegengesetzten Geiste als eine Verletzung desselben bezeichnet werden könnte; vorherrschend ist indess bei ihnen offenbar die pantheistische, Gott und Welt schlechthin identificirende, nur als das Weltgesetz einestheils, die das All durchdringende Lebenswärme und Kraft anderntheils, ihn auffassende Gottesidee[1]); dass aber mit dieser ein Schuldbewusstsein des sündigenden Menschen Gott gegenüber durchaus unvereinbar erscheint, wird wohl ohne Bedenken eingestanden werden müssen.

Wozu noch kommt, dass ein starkes Gefühl des Grauens und Abscheus vor dem Bösen, ein heisses, sehnsüchtiges Verlangen nach Entsündigung bei dem Bewusstsein sich befleckt und erniedrigt zu haben durch Unterwerfung unter seine verderbliche Macht, ein Suchen Gottes, eine Sehnsucht nach einer innigeren Gemeinschaft, einer Wiedervereinigung mit ihm, dem durch unsere Sünden uns entfremdeten, ähnlich der, wie sie einen so ergreifenden Ausdruck in so vielen Psalmen des Alten Testamentes findet[2]), auch die vorzugsweise durch Chrysipp vertretene Lehre von der ursprünglichen Zugehörigkeit desselben zum allgemeinen Weltplane, da ohne dasselbe auch das Gute ja gar nicht einmal zur Erscheinung und Anerkenntniss kommen könne, — ohne Rechtsverletzung z. B. nicht die Gerechtigkeit (XV), — wie von der Nothwendigkeit, mit der bei dem fehlenden Individuum sein Fehlen aus der ganzen eigenthümlichen Richtung und Einrichtung seines Wesens und seiner Natur sich ergebe[3]), bei den Philosophen dieser Schule nicht wohl aufkommen lassen konnte.

Und verräth sich nicht ferner auch schon in der in dieser Schule vorherrschenden Charakterisirung der Bösen als φαῦλοι, seinem eigenthümlichen Begriffe nach einer Bezeichnung des Geringen und Gemeinen, Werth- und Gehaltlosen, mehr ein verächtliches Herabsehen auf diese niedrige Masse von stolzer Höhe herab, als ein solches Gefühl des Abscheus vor dem in ihnen zur Herrschaft gelangten Bösen?

Ja auch die nächst dieser bei ihnen besonders gebräuchliche

---

1) S. Zeller a. a. O. 125 u. d. flg.

2) Ps. 69, 33. 119, 2. 10. 42, 2. 73, 25. 26. 130, 1—6. 32. 1—3. Doch wie viele herrliche Zeugnisse für diese edelste Sehnsucht des menschlichen Gemüths, die aber dem griechischen Alterthum doch fast ganz fremd blieb, bietet nicht überhaupt die Schrift Alten Testaments, nicht die Psalmen allein, dar.

3) S. Gell. N. A. l. VII (VI) c. 2 ed. Hertz, wo mit dem walzenförmigen Steine, der auf einer schiefen und abschüssigen Ebene nicht anders kann als auf das Schnellste immer tiefer herabrollen, der Böse von Chrysipp verglichen wird; dahin gebracht wird er freilich durch die Macht des Fatums, sein schnelles und unaufhaltsames Herabrollen aber hat doch schlechthin in seiner Natur, seiner ganzen eigenthümlichen Gestalt und Beschaffenheit, ʻmodus ejus et formae volubilitas', seinen Grund. Vgl. Zeller a. a. O. S. 162.

Bezeichnung derselben als Unweiser, Unverständiger und Thoren (ʽἄφρονες, ἀμαθεῖς, μῶροι᾿), muss nicht auch diese durch Verdeckung des wahren Sitzes des Bösen nicht im Verstande, sondern in dem dem göttlichen Gesetze widerstrebenden Willen, zu Erweckung jenes Gefühls, das bei dem Aufkeimen und Wuchern böser Triebe und Neigungen in uns selbst oder Anderen doch vor Allem in uns rege werden soll, nicht minder unfähig und ungeeignet erscheinen?

Und hätte es nun in der That die Stoa so recht ernst gemeint mit dem ihrem Weisen zugewiesenen priesterlichen Amte, hätte da wohl überhaupt eine solche Geringachtung der grossen Masse in ihr Wurzel schlagen können, hätte sie ihn nicht vielmehr gerade ihr vorzugsweise seine Sorge und Aufmerksamkeit widmen, ihre Versöhnung und Befreundung mit Gott sich zur Hauptaufgabe stellen lassen müssen, da ihren Priestern ja doch wohl jede Religion, nicht die jüdische allein, ein solches umfassendes, volksthümliches, nicht bloss auf den engen Kreis einer vertrauten Jüngerschaft sich beschränkendes Wirken zur Pflicht gemacht hat?

Immer sehen wir aber nur einen kleinen, wenig umfangreichen Jüngerkreis jene Denker und Weisen um sich sammeln, nur auf eine geringe Zahl Auserwählter des Meisters lehrende und bildende Thätigkeit sich erstrecken und nur einer solchen beschränkten Minderzahl Förderung überhaupt sich zum Ziele setzen, da ja immer nur mittelst einer tiefen und umfassenden Bildung, nicht bloss moral-, sondern auch naturphilosophischer Einsichten und dialektischer Kunstfertigkeit und Gewandtheit, fast allen ihren grossen Schulhäuptern nach, in den Besitz jener über Alles werthvollen Güter, die sie mitzutheilen sich anheischig machten, der Weisheit und Tugend, zu gelangen sein sollte[1]), einer Bildung, die natürlich auch bei entschiedener philosophischer Anlage nur durch einen vieljährigen Unterricht und die höchste Anstrengung aller Geisteskräfte des Schülers in Benutzung desselben erworben werden konnte[2]).

Wobei allerdings, wie auch schon aus früheren Erörterungen sich ergiebt[3]), nicht auf das zu gewinnende Wissen allein von ihnen Werth gelegt und diess an sich schon als ein ausreichendes Mittel zu Erreichung des Zieles betrachtet, sondern auch der sittlich bildenden Kraft des Beispiels des durch Tugend und Weisheit hervorragenden Lehrers und der moralischen Zucht, die er übte, eine hohe

1) Wurden doch die Theile der Philosophie φυσική, ἠθική, λογική, sogar selbst ἀρεταί von ihnen genannt, s. Ps. Plut. de placit. philos. l. I. prolusio. Im Allgemeinen vergl. die belehrenden Auseinandersetzungen bei Zeller, S. 46—55.

2) So war Kleanth bekanntlich 19 Jahre Zeno's Schüler, s. Diog. L. VII, 176. Und wie lange besuchte nicht Zeno selbst Philosophenschulen, ehe er als Lehrer auftrat.

3) S. oben Anm. 4 u. 5, S. 40.

Bedeutung von ihnen zuerkannt wurde[1]), wie ja Seelenstärke nach ihnen doch auch wesentlich mit zur Tugend gehörte[2]), — wissenschaftliche Bildung aber doch immer als Grundbedingung des Fruchtbringenden des ganzen Verhältnisses von Meister und Schüler zu einander von ihnen aufgefasst wird.

So dass es uns denn auch nicht eben wundern kann, wie selbst als Beispiele jener Mittelclasse der im Fortschritte begriffenen, darum aber immer noch nicht weisen, die der Consequenz ihrer Lehre zuwider ja eine gar nicht so unbedeutende Rolle bei ihnen spielt[3]), doch stets nur Philosophen, nie ein anderer durch Tugend und Charakterfestigkeit ausgezeichneter Mann aus historischer Zeit, von ihnen namhaft gemacht wurde[4]).

Und so war denn auch in der That ein Volkslehrer, wie es die Priester des Alten Bundes, neben ihren sonstigen Functionen, als Ausleger des Gesetzes, auch seinem moralischen Inhalte nach, immer doch auch sein sollten[5]), kein einziger unter diesen Männern.

Zeno[6]) namentlich, den Stifter der Schule, soll sogar eine persönliche Abneigung gegen alles Volksgedränge und -Gewühl von jedem derartigen auch einem griechischen Weisen übrigens doch schon durch einen grossen Landsmann, den Alt- und Grossmeister aller dieser neuen philosophischen Schulen, nahe genug gelegten Auftreten abgehalten haben; und eine Versöhnung der ihm entfremdeten Völker, der von ihm abgefallenen Menschheit mit Gott kann die Stoa auch hiernach somit von ihrem idealischen Zukunftsweisen gewiss nicht erwartet haben.

Aber auch einen grossen Propheten, ja den grössten derselben, erwartete in dem verheissenen Messias das jüdische Volk,

---

1) S. Senec. ep. VI. 'Cleanthes non expressisset Zenonem, si eum tantummodo audiisset. Vitae ejus interfuit, secreta perspexit, observavit illum, an ex formula sua viveret' und das bei Diog. L. VII, 168 u. 169 über das Verhältniss des Meisters zum Schüler Bemerkte.

2) S. Zeller a. a. O. S. 218 u. Wellmann, die Philosophie des Stoikers Zeno, N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. B. 107 u. 108, H. 7. 8. 1. Abth. S. 456.

3) S. Zeller a. a. O. S. 235. Vgl. auch oben Anm. 1, S. 43 u. d. flg.

4) Diog. L. VII, 91. 'τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν φησιν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ ἠθικοῦ λόγῳ τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην'. S. auch Epict. man. c. 33, 12 u. 15 'Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο'. Vgl. Zeller a. a. O. S. 234.

5) S. besonders Maleachi 2, 5–8. Ezech. 7, 26. Jerem. 6, 15. 5. Mos. 31, 10—13. Woraus denn freilich immer noch nicht eine der unserer Prediger ähnliche Stellung der jüdischen Priester als Volkslehrer gefolgert werden darf.

6) Diog. L. VII, 14 'ἐξέκλινε δέ φασι καὶ τὸ πολυδημῶδες' etc. Die Ablehnung übrigens auch einer mittelbaren Einwirkung auf eine Volksgesammtheit durch Zurückweisung der Einladung zu Antiochos Gonatas (Diog. VII, 8, 9) ist allerdings nicht auf Rechnung habitueller Neigungen und Abneigungen, sondern der Körperbeschaffenheit und des Gesundheitszustandes des damals bereits 80jährigen Greises zu schreiben.

den schon von Moses vorherverkündeten, den wohl nur der kleinere Theil desselben auf eine andere, von dieser verschiedene Persönlichkeit deutete[1]), und eben so dachten sich im Besitze der wahren Weissagergabe und Kunst die Stoiker allein ihren Weisen[2]).

Wie nun, zeigt sich nicht hier wenigstens eine so entschiedene Aehnlichkeit in der Auffassung der Gaben und des Berufes beider, dass eine Art Vorahnung des Heiles, das da kommen solle, wir doch auch der griechischen Denkerschule nicht ganz werden absprechen können?

Zunächst indess scheint hiergegen schon das Bedenken geltend gemacht werden zu müssen, dass Weissager ʻμάντις’ und Prophet ja doch keineswegs so schlechthin gleichbedeutende Begriffe in sich fassten; weshalb denn auch das hebräische נָבִיא von der griechischen Uebersetzung der LXX und dem Neuen Testament immer nur mit προφήτης, nicht abwechselnd bald mit προφήτης, bald mit μάντις wiedergegeben würde, μάντις und μαντείας μαντευόμενος stets für ein ganz anderes hebräisches Wort, das vielmehr etwas Tadelnswerthes und Verächtliches als etwas Hohes und Preiswürdiges bezeichne, gebraucht sich fände[3]), wie denn auch schon die Grundbedeutung des hebräischen Nabi, eine mit der des προφήτης vollkommen übereinstimmende, von der des μάντις aber wesentlich verschiedene wäre[4]), da mit dem ersteren von vornherein der Begriff der auslegenden Verkündigung eines göttlichen Ausspruches sich verbinde, das letztere dagegen, von μαίνεσθαι abstammend, einen wahnsinnähnlichen Zustand wilder Ekstase bezeichne.

Durchgängig indess, würde hierauf doch mit vollem Recht

1) S. oben Anm. 1 u. 2, S. 9. Hätte indess nicht der herrschende Glaube jenen Propheten mit dem Messias identificirt, würde schwerlich Petrus in seiner Rede an das Volk Act. III, 22 so ohne Weiteres die Stelle im Deuteronomium so auszulegen zulässig gefunden haben. Dass er aber den grössten aller Propheten überhaupt in dem nun erschienenen Messias sah, zeigt wohl auch schon der ganze Inhalt dieser seiner Rede, besonders V. 24 u. 25, auf das Unverkennbarste. Auch in dem Gespräche der Samariterin mit Jesu aber am Jacobsbrunnen, Joan. 4, 19. 20. 29, fliessen die Begriffe ʻProphet und Messias’ ganz in einander über. Wogegen auf die ganz unbestimmte Hindeutung auf einen ʻπροφήτης πιστός’, der nach Simons Regierung und Hohepriesterthum unter dem Volke aufstehen werde, im ersten Buche der Maccabäer 14, 41, weit weniger Gewicht sich legen lässt.

2) Stob. ecl. II, 35 (122) u. 66 (238), Cic. de divin. II, 63.

3) Für קָסַם s. Jos. 13, 22. 5. Mos. 18, 10. 1. Sam. 6, 2. 28, 8. Mich. 3, 7. Vgl. Gesenius hebr. Handwörterbuch s. h. v.

4) Vgl. besonders 2. Mos. 7, 1: ʻich habe dich (Moses) gesetzt einen Gott für Pharao, und Aaron, dein Bruder, soll dein Nabi sein’, mit Aesch. Eumenid. V. 19 ʻΔιὸς προφήτης ἐστὶ Λοξίας πατρός’, Plat. Tim. 72, 6 ʻτὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος’ und dem Folgenden und den Delphischen προφῆται in ihrem Verhältniss zur Pythia nach den lehrreichen Erörterungen Schömanns, gr. Alterth. 3. Aufl. Th. 2. S. 316 u. 317.

entgegnet werden können, lässt sich eine strenge Sonderung der jenen beiden Ausdrücken für Weissager und Weissagung zum Grunde liegenden Begriffe doch keineswegs nachweisen. Im dritten Capitel des Buches Jesaiä wenigstens[1]) werden unter den leiblichen und geistigen guten Gaben, die zur Strafe für seine Sünde der Herr von Jerusalem nehmen werde, neben dem נָבִיא auch der קֹסֵם aufgeführt, den man nach Anleitung der griechischen Uebersetzung mit στοχαστής nur etwa so von jenem unterscheiden könnte, dass an einen nicht nach unmittelbarer göttlicher Eingebung, sondern in Deutung gegebener Zeichen Weissagenden bei ihm zu denken wäre; wie oft aber anderseits auch falsche neben den wahren, Baal's und der Astera neben Jehova's Propheten (Nebiim) erwähnt werden, ist allbekannt, und Micha bedient sich wieder eben so gut für die von ihm gegeisselten Verführer des Volks[2]) wie dort Jesaias für jene Männer des Heils beider Prophetennamen auf gleiche Weise. Dass aber ferner auch Verbalformen des dem προφητεύειν entsprechenden hebräischen Wortes den Begriff des 'μαίνεσθαι' in sich aufnahmen, ergiebt sich ebenfalls aus Stellen wie 1. Sam. 18, 10 auf das Deutlichste; woraus man nur freilich wieder zu viel folgern würde, wenn man eine solche wilde Ekstase sich nun auch sofort als den wirklichen Seelenzustand der grossen Propheten des Alten Bundes beim Weissagen denken wollte, wie denn ein μάντις ja bekanntlich doch auch Homer's Kalchas genannt wurde, bei dem doch von einem solchen sinnberaubten, wild aufgeregten Zustande offenbar auch nicht die geringste Spur sich nachweisen lässt[3]).

---

1) V. 2. Von קֹסֵם gesteht auch Gesenius zu, dass es Proverb. 16, 10 wahrscheinlich im guten Sinne für Götterspruch gebraucht werde, und das 'wahrscheinlich' hätte er ruhig hier auch weglassen können. J. H. Kurz allerdings (Gesch. des A. B., B. 2, S. 457. Berlin 1855) will, mit Gesenius s. h. v , auch Jes. 3, 2 den Kosem als falschen durch das Gesetz aus Israel ausgeschlossenen Wahrsager verstanden wissen; aber besonders der in V. 4 u. 5 enthaltene Gegensatz gegen das Vorige zeigt doch wohl auf das Deutlichste, dass bisher nur von wahrhaft Gutem und dem Volke Erspriesslichem die Rede war.

2) 3, V. 6 u. 7.

3) Dass ganz fremd indess dem Prophetenthume des Alten Testaments solche ekstatische Zustände doch keineswegs blieben, scheint allerdings aus den von Gesenius unter נָבִיא angeführten Stellen, Jerem. 29, 26. Reg. 9, 11 hervorzugehen, und auch das Weissagen der Prophetenschüler Samuels, 1. Sam. 10, 5. 10. 11. 12 hätte schwerlich auf Saul eine so plötzliche ansteckende Wirksamkeit ausüben können, wäre es nicht eben ein Schwarm Hochbegeisterter und Verzückter gewesen, der seine Erregung ihm mittheilte, wozu freilich kommt, dass auch eine natürliche Hinneigung zu ekstatischen Zuständen nach 1. Sam. 19, 24, auch V. 10, ihm überhaupt eigen gewesen zu sein scheint. Vgl. Dillmann in Schenkels Bibellexicon B. 4, S. 607. Ueber die μανία des Homerischen Kalchas dagegen spricht sehr richtig Schömann a. a. O. B. 4, S. 67 sich dahin aus, dass sie durch ein äusserliches Gebahren überhaupt nirgends auf eine auffallende Weise sich kund thue, sondern lediglich ein

Dass also nie ausdrücklich προφήτης, immer nur μάντις, der Weise von der stoischen Schule genannt wird, wird uns an sich hiernach jedenfalls immer noch nicht als ein entschiedenes Hinderniss der Parallelisirung seiner Sehergabe mit der im Alten Testamente dem Messias zuerkannten prophetischen Würde erscheinen können; weshalb ein näheres Eingehen auf die Vorstellungen, welche auf beiden Seiten Prädicaten der Art zum Grunde lagen, denn allerdings auch hier von unserer Aufgabe gefordert wird.

Worin besteht denn nun überhaupt eigentlich, würde hier jetzt wohl zunächst zu fragen sein, die ihrem Weisen von den Stoikern zugeschriebene Sehergabe?

In der Kunst oder Wissenschaft der sicheren und genauen Deutung der von den Göttern oder Dämonen herrührenden Zeichen, lautet die Belehrung, die wir in dem von Stobäus uns überlieferten Abriss der ethischen Lehren Zeno's und der übrigen älteren Stoiker hierüber erhalten[1]), und sowohl die Kunst Träume richtig auszulegen als der Vögel Flug und Geschrei wie die bei Opfern erscheinenden Zeichen zu deuten soll daher der Weise allein verstehen, ja auch aller ähnlichen Zeichen und Vorbedeutungen wahrer Sinn erschliesse sich ihm allein; wohin wohl namentlich auch die aus dem Stande der Sterne bei der Geburt des Menschen zu entnehmenden zu rechnen sein möchten, da nach Diogenes dem Babylonier wenigstens auch aus dieser Art Beobachtungen wichtige Schlüsse auf die Natur und Begabung des Neugeborenen sich ziehen lassen sollen[2]).

Fragen wir nun aber weiter nach dem Zwecke, der einer solchen Weissagekunst von der Schule dieser Philosophen hiermit beigelegt worden sei, so kann die Auskunft, die wir darüber hier erhalten, jedenfalls nur eine sehr mangelhafte und unbestimmte genannt wer-

---

Vorgang in seiner Seele sei, die indess doch als gotterfüllt bei seinen Weissagungen zu denken sei, da diese ja doch geradezu als Göttersprüche Apollo's bezeichnet würden. Als ursprünglichen Zustand des ʻμάντιςʼ bei den Griechen aber wird man sich freilich der durchaus sicheren Etymologie des Wortes nach immer den einer wirklichen, auch äusserlich als solche sich kundgebenden Verzückung und Ekstase zu denken haben.

1) Stob. ecl. II, 66 (238) ʻκαὶ μαντικὸν δὲ μόνον εἶναι τὸν σπουδαῖον, ὡς ἂν ἐπιστήμην ἔχοντα διαγνωστικὴν σημείων τῶν ἐκ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον τεινόντων· διὸ καὶ τὰ εἴδη τῆς μαντικῆς εἶναι πρὸς αὐτὸν τό τε ὀνειροκριτικὸν καὶ τὸ οἰωνοσκοπικὸν καὶ θυτικὸν καὶ εἴ τινα ἄλλα τούτοις ἐστὶ παραπλήσιαʼ.

2) Cic. de divin. II, 43. ʻQuibus (Chaldaeis) etiam Diogenes Stoicus concedit, aliquid ut praedicere possint, dumtaxat qualis quisque natura et ad quam quisque rem maxime aptus futurus sitʼ. Vgl. Zeller a. a. O. S. 318. Freilich mochte bei diesem Stoiker sein Vaterland auf sein Urtheil über die Deutungskünste der Astrologen nicht ohne Einfluss geblieben sein. Gänzlich verwarf indess nach Cicero a. a. O. II, 42 unter den Stoikern doch überhaupt nur Panätius, auch sonst hier mehr Skeptiker (s. ebenda I, 4 ʻnon ausus est negare vim esse divinam, sed dubitare se dixitʼ), diesen Zweig der Wahrsagekunst.

den; denn nicht mehr, als dass es eben auf das menschliche Leben bezügliche Zeichen wären, über deren Bedeutung wir durch sie Aufschluss erhielten, erfahren wir in der angeführten wie auch noch einer hierher gehörenden Stelle des erwähnten Abschnittes[1]); ob auf des Einzelnen oder ganzer Völker und Staaten, auch auf rein äusserliche und unwichtige, oder nur auf tiefbedeutsame und wichtige Verhältnisse derselben —, das sind Fragen, die dabei ganz unbeantwortet bleiben; anderwärts uns entgegentretende Bestimmungen dieses Zweckes, wie Chrysipp's Lobpreisungen des 'Nützlichen und Erspriesslichen' dieser Künste[2]) führen uns auch durchaus nicht weiter; in den Beispielen aber, die von glücklichen, durch den Erfolg bestätigten Traumdeutungen Chrysipp und Posidonius nach Cicero[3]) anführen zu können glaubten, sind es durchaus immer nur gewisse äussere Vorkommnisse im Leben Einzelner, die als Beweise für das Erspriessliche der Kunst uns vorgeführt werden, und vergeblich überhaupt, wir müssen es uns gestehen, würde man sich alle dem, was aus den Büchern der Schule über diese von ihnen so hochgehaltene Kunst uns erhalten ist[4]), nach Belegen und Zeugnissen für irgend eine höhere Auffassung des Zweckes und der Bedeutung derselben umsehen; denn wenn auch manchen Aussprüchen des Delphischen Orakels allerdings auch von ihnen eine höhere Wichtigkeit und Bedeutung zugestanden wurde[5]): so geht daraus doch durchaus noch nicht hervor, dass sie auch jetzt noch der Seherkunst und-Gabe eine gleich bedeutungsvolle Stellung einräumen zu können geglaubt hätten.

Noch grösseren Anstoss aber als an dieser unbefriedigenden Auskunft, die über den Zweck der Weissagekunst des Weisen uns hiernach von ihnen ertheilt wird, müssen wir wohl an den nahen und innigen Beziehungen, in die wir sie hier wieder zu der sonst im Allgemeinen doch in der That von ihnen sehr wenig geachteten Volksreligion treten sehen, nehmen, indem ja auch der Seite der Wahrsagerei, die an dem so ganz und gar auf solcher polytheistischen Grundlage ruhenden Opferculte ihre Deutungskünste versucht, die ernsteste Aufmerksamkeit von ihnen zugewendet wurde[6]). Ein Verfahren, welches das schon früher hervorgehobene Schwankende und Zweideutige ihrer religiösen Haltung[7]) in einem noch grelleren Lichte erscheinen lässt.

Und wie auffallend, dass gerade der edelsten Art der Divination,

---

1) Stob. ecl. II, 36 (123).
2) Das 'χρειῶδες' u. 'βιωφελὲς τῆς μαντικῆς', s. Diogenian. bei Euseb. praep. ev. l. IV, c. 3, 6. Vgl. Zeller a. a. O. S. 315.
3) De divin. II, 65. De fato c. 3.
4) S. Zeller a. a. O. S. 313—318.
5) Cic. de divin. I, 19.
6) S. Zeller a. a. O. S. 318 u. 319.
7) S. oben Anm. 1, S. 36, u. 2—6 S. 45.

wo aus den Tiefen des eigenen gotterleuchteten Geistes, keiner von aussen kommenden Mahnung und Belehrung durch Wunder und Zeichen bedürftig, der Seher eine Einsicht in die Ordnungen und Rathschlüsse des Ewigen schöpft, zu der der gewöhnliche Mensch nie sich zu erheben vermag, ihren Weisen die Stoiker am wenigsten theilhaftig werden lassen.

Denn von dem Enthusiasmus, der neben den göttlichen Eingebungen im Traume als die zweite Art der Mantik von ihnen dargestellt wird, die kunstlose und durch keine Unterweisung und Belehrung mitzutheilende, leiten sie wohl den Ursprung der Sehergabe einer Erythräischen Sibylle, des Böotischen Bakis und des Kreters Epimenides her[1]), nie aber führen sie das Weissagerische ihres Weisen auf eine solche Quelle zurück; was indess in jener fast nie einen höheren Geistesschwung verrathenden Nüchternheit, die als charakteristisch für diese Schule schon früher bezeichnet worden ist[2]), doch wohl auch seine genügende Erklärung findet.

Eher hätte man Grund anzunehmen, dass für jene göttlichen Eingebungen im Traume sie ihrem Weisen eine besondere Empfänglichkeit zuschreiben zu müssen glaubten, da sie einen zur Auffassung einer solchen Belehrung aus einer höheren Welt durch die Reinheit und Lauterkeit seines eigenen Denkens wohl geeigneten und vorbereiteten Geist für die unerlässliche Bedingung der Sicherheit des göttlichen Ursprungs solcher Traumgebilde erklären[3]); wozu kommt, dass auch jener ihm zugeschriebene ausschliessliche Besitz der Kunst richtiger Traumdeutung nicht wohl getrennt von der Fähigkeit selbst bedeutungsvolle Träume zu haben gedacht werden kann; ausdrücklich indess wird ihm doch auch diese Begabung nirgends von ihnen zugeschrieben, und dass sie auch sie, wie jene früher erwähnten Arten der Wahrsagerei als ausschliessliches Eigenthum ihm zugewiesen hätten, wird sich doch jedenfalls aus jener Stelle der Ciceronischen Schrift immer noch nicht entnehmen lassen.

Wobei übrigens für den sittlichen Geist, der sich in dieser Forderung einer solchen Vorbereitung auf derartige Traumoffenbarungen ausspricht, der sonst hier gerade nicht von der vortheilhaftesten Seite sich zeigenden Philosophenschule das ihr gebührende Lob doch keineswegs vorenthalten werden soll; und wenn sie von einer solchen Seelenbeschaffenheit auch bei dem Wachenden die Weissagungsgabe desselben in Deutung der bei Opfern durch die Eingeweide des Opferthiers, mittelst der Gestirne und des Vogelfluges

---

1) Cic. de divin. I, 18.
2) S. oben S. 30.
3) Cic. de divin. I, 53. 'Ut, qui se tradit ita quieti, praeparato animorum b o n i s c o g i t a t i o n i b u s tum rebus ad tranquillitatem accommodatis, certa et vera videt in somnis: sic c a s t u s a n i m u s p u r u s q u e vigilantis et ad astrorum et ad avium reliquorumque signorum et ad extorum veritatem est paratior'.

den Menschen von den Göttern gegebenen Zeichen abhängig machen, so kann auch diess allerdings nur ein neuer Grund zu rühmender Anerkennung dieses Geistes derselben für uns sein.

Wie ganz anders nun aber die Propheten des Alten Bundes, die vorbildlich auf den grössten der Propheten hindeuten sollten.

Nichts Geringes und Kleinliches, sondern die grossen Geschicke der Gesammtheit ihres Volkes allein, wie der in verhängnissvolle Beziehungen zu ihnen tretenden Nachbarvölker, zunächst war es, was ihren Geist unablässig beschäftigte; den zu dessen Hütern und Lenkern von Gott bestellten Königen verkünden sie je nach ihrem Verhalten, ihrer Treue oder Untreue gegen ihren himmlischan Herrn, Heil oder Verderben, göttliche Gnadenerweisungen oder Strafen, und nur die Gedrückten und Vergewaltigten unter den einzelnen Gliedern des Volkes waren es, denen noch eine besondere schützende und bewahrende Sorge von ihnen zugewendet wurde[1]), — welch ein grossartiger, erhabener Beruf, dem hier in kühnster Furchtlosigkeit und entsagungsvollster Opferbereitschaft die edelsten Männer ihr Leben widmeten; während rücksichtlich der Aufgabe, die die Stoiker der Sehergabe ihres Weisen stellten, wir doch so gar keine Hindeutung auf höhere, umfassendere Zwecke derselben aufzufinden vermochten.

Und wie ganz andere, trostvollere Ahnungen mussten da denn natürlich auch durch die Vorherverkündigung des künftigen Erscheinens eines noch weit grösseren Propheten erweckt werden, als die Stoa durch Hinweisung auf die Weissagekunst ihres idealen Weisen erwecken konnte.

Welchen Feuereifer aber und welche gewaltige Thatkraft die Propheten des Alten Bundes im Kampfe für den Glauben an den einigen, heiligen, gerechten und allbarmherzigen Gott gegen Abgötterei und ungöttliches Wesen jeder Art bewährten, mit welcher furcht- und rücksichtslosen Entschiedenheit sie hier allezeit und überall für die

---

1) 2. Sam. 12, 1. 1. Reg. 21. Aehnliche Missethaten, wie hier David und Ahab verübt hatten, für die Zukunft wenigstens zu verhindern lag hier doch offenbar auch in der Absicht der die göttlichen Strafgerichte den Frevlern vorherverkündenden Propheten. Vgl. Jes. 1, 17. 3, 15. Ezech. 2, 22, 7 u. d. flg. Maleachi 3, 5. Ueber vereinzelte Fälle etwas anderer Art, wie die dem Hofmeister (Palast-Präfecten, major domus) Sebna unter Hiskias von Jesaias (22, 15 u. d. flg.) vorhergesagte Amtsentsetzung, die Ebed-Melech, dem dem Propheten befreundeten Kämmerer Zedekiä, von Jeremias (39, 16) verheissene Rettung, s. Redepenning, comment. in locos V. T. Messianos P. I. Gottingae 1840. p. 13. Ein Paar mehr in das Bereich wahrscheinlicher, durch den Erfolg bestätigter Conjecturen gehörender Weissagungen der Art haben übrigens natürlich den Verfasser in seinem allgemeinen Urtheile über die Propheten, dass nur zur Stärkung des Vertrauens auf Gott, der Vermehrung seines Ruhmes und festeren Begründung seines Reiches auf Erden das Verborgene von ihnen enthüllt worden sei, auf keine Weise irre machen können.

Wahrheit zeugten, braucht durch Belege wohl nicht erst erhärtet zu werden.

Doch hier ist es freilich überhaupt nicht mehr jener engere und beschränktere Begriff des Prophetenthums, der bei der Parallele mit dem μάντις der Stoiker zum Grunde zu legen war, mit dem wir es zu thun haben; den Willen Gottes zu verkünden erscheint auch hier als des Propheten Aufgabe, nicht sowohl die Rathschlüsse, als die Gebote des Höchsten aber sind es, die er hier als seinen heiligen und unabänderlichen Willen zu verkünden, zu deuten und einzuschärfen als seinen vornehmsten Beruf erkennt, den grössten aller Lehrer also mussten sie demnach denn natürlich auch in dem grössten der Propheten, der einst erscheinen würde, erwarten.

Wie aber grosse Lehrer einer nicht zu verachtenden Weisheit allerdings auch die Stoiker waren und dadurch in der That einen weit reelleren Ruhm als durch ihre vergeblichen Wahrsagerkünste sich erwarben, grosse Volkslehrer aber und Kämpfer für die Wahrheit als kostbarstes Gemeingut der Menschheit doch weder selbst sein wollten und konnten noch ihrem Weisen eine solche Aufgabe stellten (XVI), ist ja früher bereits ins Licht gesetzt worden[1].

Die Männer Gottes aber, die als wahre von dem Herrn selbst seinem Volke gesandte Propheten in den Büchern des Alten Bundes anerkannt werden, und der, auf den sie als auf den dereinstigen Vollender ihres Werkes hinweisen, bedurften bei ihrer tiefen und klaren Erkenntniss des Willens, der Wege und Ordnungen des Höchsten denn auch nicht, wie der Weise der Stoa, äusserer, mittelst einer besonderen Kunst richtig zu deutender und auszulegender Zeichen zur Erforschung der göttlichen Rathschlüsse; jede Zeichendeuterei vielmehr, wie sie bald aus dem Zuge der Wolken bald aus Beobachtung des Auffallenden in dem Verhalten[2]) gewisser vorzugsweise für dämonisch geltender Thiere, der Schlangen insbesondere (XVII), bald aus Stäbchen oder Pfeilen mit eingeritzter Schrift geheimnissvoller Bedeutung[3]), bald aus den Eingeweiden geschlachteter Opferthiere[4]), göttliche Winke und Weisungen entnehmen zu können vorgab oder vermeinte, verwarfen sie, dem Gesetze getreu, das überhaupt allen jenen falschberühmten Künsten gemeiner und ungöttlicher Wahr-

---

1) S. oben S. 48.

2) מְעוֹנֵן Deuteron. 18, 10 nach der gewöhnlichen freilich nicht ganz sicheren Erklärung des Wortes.

3) Hos. 4, 12. Ezech. 21, 21. Vgl. über diese Belo- und Rhabdomantie Selden de diis Syris. Lips. 1672, p. 101 und die von Calov in seinem Commentare zu der letzten Stelle angeführten Worte des Hieronymus.

4) Auch der Beschauung der Leber des Opferthieres wird Ezech. 21, 21 als einer verwerflichen, götzendienerischen Wahrsagerei gedacht, und in der That blieb auch dem Jehova gewidmeten Opferdienste jede Art Extispicien immer durchaus fremd.

sagerei die härtesten Strafandrohungen und Verbote entgegensetzt[1]) (XVIII), durchweg auf das Entschiedenste[2]) (XIX); nur einmal sehen wir einen grossen Propheten, Elias, durch ein äusseres Zeichen, der einfachsten, zu dem natürlichen Gefühl in überzeugendster Weise redenden Art, das Herabfallen des Feuers des Herrn auf das von ihm dargebrachte Opfer, der Gnade des Ewigen vergewissert[3]); auch der Chaldäer Wahnglauben aber an der Sterngucker und Sterndeuter geheime Wissenschaft lassen sie, auch hier vor den Weisen der Stoa vortheilhaft sich auszeichnend, nie eine ansteckende Kraft auf sich ausüben[4]); und auch der Verdunkelung des natürlichen Selbstbewusstseins des Propheten in Traumzuständen bedarf der Geist Gottes nirgends, um mit dem Lichte seiner Offenbarungen ihren Geist zu erhellen (XX); auf künstliche Deutungen aber eigener und fremder Träume verstehen sich allerdings auch durch Wissen und Geisteskraft hervorragende Männer des alten Bundes, aber nur auf fremdem Boden, wo überhaupt diese Künste einheimisch waren[5]), machten sie Gebrauch von dieser Deutungskunst, in Aegypten Joseph[6]), in Babylon Daniel[7]), nie im Verkehr mit dem eignen Volke.

Aber nicht nur der wahre König, Priester und Weissager ist nach der Lehre der Stoa der Weise allein, auch ein guter Richter und Gesetzgeber, Feldherr und Oberbefehlshaber zu Lande und zur See, Haushalter und Speculant, Dialektiker, Kritiker, Redner und Dichter ist er allein zu nennen[8]), ja alle Künste und Vollkom-

---

1) 5. Mos. 18, 9. 10. 11. 3. Mos. 20, 6. 27. 19, 31. 4. Mos. 23, 23.

2) Jes. 8, 19. 19, 3. 44, 25. Micha 3, 6. 7. Sacharja 10, 2.

3) 1. Reg. 18, 36—39. Vgl. auch Genes. 4, 4. 2. Chron. 1, 1. Die Deutung der geheimnissvollen Schrift an der Wand des Königssaals in Babylon durch Daniel (Dan. c. 5) könnte allerdings auch hiehergezogen werden, nur dass wir es hier ja doch offenbar schon mehr mit chaldäischer als althebräischer Weisheit zu thun haben. Ein sehr grosses Ansehen konnte hiernach denn also die Kunst des στοχαστής (s. oben S. 50) bei dem jüdischen Volke im Allgemeinen freilich nicht beanspruchen.

4) Wie spöttisch äussert sich nicht im Gegentheil Jes. 47, 12. 13 der Prophet über 'die Meister des Himmelslaufes und der Sternguckerei, die nach den Monden rechnen, was kommen werde', in Babylon. Daniel freilich wird Dan. 4, 16 auch der oberste unter den Sternsehern in Babylon genannt, aber Beweise seiner Sternseherkunst werden doch nirgends hier angeführt, und wie wesentlich unterscheidet sich doch überhaupt dieses Buch in Geist, Ton und Abfassungszeit von denen der althebräischen Propheten.

5) Wie hätten sonst die Könige Aegyptens und Babylons zunächst doch von ihren einheimischen Wahrsagern und Weisen die Deutung ihrer Träume erwarten und verlangen können (s. Genes. 41, 8. Dan. 2, 1—10).

6) Genes. c. 40 u. 41. Josephs Träume in seiner Heimath forderten zu ihrer Deutung offenbar noch keine besondere oneirokritische Kunst.

7) Dan. c. 2, V. 24 u. d. flg., 4, V. 16 u. d. flg., c. 7 u. 8.

8) Diog. L. VII, 122. Stob. ecl. II, 35 (122), 51 (188), 57 (206), Cic. Acad. quaest. l. II (IV), c. 44. Plut. Arat. c. 23. Athen. IV, 162 d. Plut. de tranq. an. c. 12. Luc. vit. auct. c. 20.

menheiten überhaupt vereinigt er in sich, und er allein darf sich einer solchen durchgängigen und allumfassenden Vollkommenheit und Tüchtigkeit rühmen; auch werden jene drei Prädicate des Königs-, Priester- und Weissagerthums keineswegs irgendwo als besonders charakteristisch für ihn hervorgehoben, und auch deshalb schon möchte denn wohl dem Zusammentreffen dieser von den Philosophen dieser Schule dem Weisen beigelegten Attribute mit denen, die zur Bezeichnung des Berufes des verheissenen Messias in den Büchern des Alten Testaments gebraucht werden, nicht eben eine sehr hohe Bedeutung zuzuerkennen sein, — nur unter Anderem ist er auch König, Priester, Weissager, während der Beruf des Messias in der Verwaltung jener drei hohen Aemter des Königs-, Priester- und Prophetenthums ganz und gar aufgeht.

Wie aber, würde nicht damit dieser Weise — gesetzt wenigstens, dass in sein vereinigtes Königs-, Priester- und Weissagerthum eine ganz eben so tiefer Sinn zu legen wäre, wie er in dem des Messias liegt, was wir freilich nicht zugeben konnten, — nur auf eine um so höhere Stufe der Vollkommenheit erhoben, die uns selbst jenen von den Propheten Verkündeten tief unter ihn zu stellen nöthigen würde?

Ja, wenn ein blosses Aggregat aller denkbaren Schönheiten und Vollkommenheiten auch sofort zu einem einheitlichen in sich abgeschlossenen und vollendeten Bilde sich zusammenfügte, dann freilich würde einer solchen Behauptung nichts Gründliches entgegengestellt werden können.

Aber selbst von einem blossen auf Verwirklichung nie Anspruch machenden Ideale wird doch wohl schon mehr verlangt, zu einem organischen Ganzen müssen sich in ihm die Züge, die es in sich aufnehmen soll, vereinigen, eine in sich einheitliche Idee muss ihm zum Grunde liegen; nicht einmal die Forderungen, die man an ein blosses Bild zu stellen berechtigt ist, erfüllet es sonst.

Für ein solches nie zu verwirklichendes Ideal jedoch wollten ja auch die Stoiker, wie wir sahen, ihren Weisen keineswegs angesehen wissen, sondern entweder sollte er ja bereits auf Erden einmal, oder auch wohl mehr als einmal, sich gezeigt haben, oder in der Zukunft wenigstens ein oder vielleicht auch mehre Weise der Art zu erwarten sein[1]).

Wie nun aber, ist bei einem wirklich existirenden der Erde angehörenden und auf einem bestimmten irdischen Schauplatze in engbegrenzter Lebensdauer thätig zu sein bestimmten Individuum eine solche Aeusserung und Entfaltung aller, auch der verschiedenartigsten Gaben und Tüchtigkeiten, ein so universales nach allen Richtungen menschlicher Thätigkeit hin gleichmässig sich ausbreitendes

---

1) S. oben S. 31 u. Anm. VIII.

und zerstreuendes Wirken in stets sich gleichbleibender höchster Energie und Vollkommenheit denn wohl überhaupt denkbar?

Jene hohe und nachhaltige Begeisterung vielmehr, ohne die überhaupt nichts wahrhaft Grosses und Gutes ins Werk sich setzen lässt, hat sie nicht ein vorherrschendes Pathos, ein bestimmtes Ziel, eine in ihrer Eigenthümlichkeit und Begrenzung klar erkannte Lebensaufgabe zur ihrer durchaus nothwendigen Voraussetzung? Und hat hiernach nicht schon Plutarch mit dem vollsten Rechte gegen jenen alle Vollkommenheiten in sich vereinigenden Weisen der Stoa erinnert, dass durchaus Unmögliches, in sich Widersprechendes von ihm gefordert werde, indem, was er namentlich hervorhebt, zugleich die Functionen eines mit allen Künsten der Dialektik und Rhetorik, die doch nur in andauernder geschäftsloser Musse sich gewinnen liessen, ausgerüsteten Weisheitslehrers, in höchster Vollkommenheit von ihm ausgeübt werden sollten, zugleich der Aufgabe des Politikers, die eine Menschenkenntniss, ein Geschick und eine Gewandtheit erfordern, die nur unter mannichfachen Wechselfällen eines bewegten und unruhvollen Lebens erworben werden können, in hervorragendster Weise von ihm Genüge geleistet werden solle[1])?

Nun wird hier jedoch wohl aber freilich, um den Stoikern nicht Unrecht zu thun, nicht übergehen werden dürfen, dass sie in der That ihren Weisen doch nicht gerade jene Vollkommenheiten, die er besitzen soll, nun auch insgesammt in Wirksamkeit setzen liessen; Alles, was er thut, wird gut von ihm gethan, sagen sie, nicht dass nun auch wirklich alles Das von ihm gethan werde, was nur irgend zu Documentirung der ihn auszeichnenden Tüchtigkeit dienen könnte[2]).

In der inneren Verfassung indess würde hierauf dann wieder entgegnet werden können, vermittelst deren er jederzeit doch Alles auf das Vollkommenste zu verrichten und auszuführen vermöchte, soll doch jedenfalls immer nach ihnen der Weise sich befinden, im Vollbesitze jeder Kunst und Befähigung also werde er unstreitig immer doch noch gedacht werden müssen[3]).

Doch auch noch mehr allerdings lassen sie sich abdingen von jenem allumfassenden Wissen, Können und Thun des Weisen, auf welches der Wortsinn solcher Aussprüche, der Weise sei der wahre

1) de tranq. an. c. 13 Τινὰ οὐδὲ συνυπάρχειν, ἀλλὰ μᾶλλον ὑπεναντιοῦσθαι πέφυκεν ἀλλήλοις, τῶν σπουδαζομένων, οἷον ἄσκησις λόγων καὶ μαθημάτων ἀνάληψις ἀπραγμοσύνης δεῖται καὶ σχολῆς, δυνάμεις δὲ πολιτικαὶ καὶ φιλίαι βασιλέων οὐκ ἄνευ πραγμάτων οὐδ᾽ ἀσχολιῶν περιγίγνονται.

2) Stob. ecl. II, 35 (120) ‘λέγουσι δὲ πάντ᾽ εὖ ποιεῖν τὸν σοφόν, ἃ ποιεῖ· ὃν τρόπον γὰρ λέγομεν πάντ᾽ εὖ ποιεῖν τὸν αὐλητὴν ἢ κιθαρῳδόν, συνυπακουομένου τοῦ ὅτι τὰ μὲν κατὰ τὴν αὔλησιν, τὰ δὲ κατὰ τὴν κιθαρῳδίαν, τὸν αὐτὸν τρόπον πάντ᾽ εὖ ποιεῖν τὸν φρόνιμον [καὶ] ὅσα ποιεῖ, [καὶ] οὐ μὰ Δία καὶ ἃ μὴ ποιεῖ (das doppelte καὶ vor ὅσα und vor οὐ fordert Sinn und Zusammenhang hier offenbar zu streichen).

3) Stob. ecl. II, 57 (207) ‘κατὰ τοῦτο δὴ καὶ μόνος ὁ σπουδαῖος ἄρχει, καὶ εἰ μὴ πάντως κατ᾽ ἐνέργειαν, κατὰ διάθεσιν δὲ καὶ πάντως’.

König, Priester, Weissager, Redner, Dichter, Staatsmann und Feldherr und Alles führe er gut aus, wie der Flötenbläser Ismenias alle Flötenstücke auf das Vollkommenste blase[1]), doch auf jeden Fall hinzudeuten scheinen musste.

Auch zu dem Zugeständnisse nämlich verstehen sie sich, dass, um nun auch wirklich alle diese Künste und Tüchtigkeiten zur Ausübung und Darstellung bringen zu können, ihr Weiser allerdings immer doch auch noch erst gewisse Kenntnisse und Fertigkeiten sich würde aneignen müssen[2]); und wenn sie nun nach Stobäus als das für das gesammte Thun des Weisen Charakteristische, es entschieden von dem des Thoren Unterscheidende, namentlich hervorheben, dass Alles von ihm gut gethan werde, weil er allezeit Vernunft und Ueberlegung, Mass, Regel und Ordnung in seiner Thätigkeit herrschen lasse und überall die innere Ruhe, Besonnenheit und Selbstbeherrschung in ihr zeige, ohne welche der Mensch freilich nie fähig sein wird in jedem Lebensverhältnisse immer gerade das Gehörige und Gebührende, von dem Augenblick und dem zu behandelnden Gegenstande Geforderte zu thun, und eben darauf die Behauptung, dass Alles gut von ihm gethan werde, von ihnen gegründet wird[3]): so möchte in der That gegen das Geltendmachen dieser sittlichen Eigenschaften als Grundbedingungen aller wahren Tüchtigkeit, in welcher Lebenssphäre es immer sei, schwerlich etwas einzuwenden

1) Diog. L. VII, 125 ʽΠάντα εὖ ποιεῖν τὸν σοφὸν, ὡς καὶ πάντα φαμὲν τὰ αὐλήματα εὖ αὐλεῖν τὸν Ἰσμηνίαν'.

2) Stob. ecl. II, 35 (122) ʽμόνον δέ φασι τὸν σοφὸν καὶ μάντιν ἀγαθὸν εἶναι καὶ ποιητὴν καὶ ῥήτορα καὶ διαλεκτικὸν καὶ κριτικόν, οὐ πάντα δὲ, διὰ τὸ προσδεῖσθαι εἴς τινα τούτων καὶ θεωρημάτων τινῶν ἀναλήψεως'. Was denn auch wohl in Betreff der dem Weisen von ihnen nachgerühmten Meisterschaft selbst im Schusterhandwerke Chrysipp (Hor. Sat. 1, 3, 124) zugegeben haben würde. Nur erscheint es da freilich immer doch noch als ein weit keckerer Ausspruch, wenn doch ohne Weiteres der Weise auch zum Schuster von ihm gemacht wird, sollte auch nie ein Stiefel von ihm verfertigt worden sein, als wenn von Raphael Conti in Lessings Emilia Galotti erklärt, dass er das grösste malerische Genie bleiben würde, wenn er unglücklicherweise ohne Hände geboren wäre. Denn ganz andere Vorbedingungen zum Maler besass doch wohl jedenfalls Raphael in seinem Genie, als der Weise jener Schule zum Schuster in seiner Schulweisheit.

3) S. Stob. ecl. II, 57 (207) ʽπάντα εὖ ποιεῖ ὁ νοῦν ἔχων καὶ φρονίμως καὶ ἐγκρατῶς καὶ κοσμίως καὶ εὐτάκτως ταῖς περὶ τὸν βίον ἐμπειρίαις χρώμενος συνεχῶς' und den Gegensatz, in den gleich nachher der Schlechte als ʽεὐμετάπτωτος καὶ παρ' ἕκαστα μεταμελείᾳ συνεχόμενος' zu ihm gestellt wird. Hieran hält sich denn wohl auch Schleiermacher, wenn er in seinen Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 2. Ausg. Berlin 1834. S. 165, über die Behauptung der Stoiker, dass nur der Weise in Wahrheit Meister sein könne in irgend einer Kunst und Wissenschaft, sich dahin ausspricht ʽes wolle diess sagen, dass diese Vollkommenheiten, ethisch betrachtet, nur insofern des Namens genössen, als sie durch die sittliche Gesinnung in ihrem wahren Umfange aufgegeben und und hervorgebracht und also auch innerhalb derselben beschlossen seien'.

sein und auf diese unleugbare Wahrheit reducirt der Satz von der allseitigen Vollkommenheit des Weisen allerdings wohl nun kaum noch irgend einen Anstoss zu erregen im Stande sein.

Aber war es nun wirklich eben nur diess, nicht mehr, was sie bei jener Präconisirung des Weisen im Sinne hatten, war es dann wohl gerathen, überhaupt erst eine Form und Fassung ihr zu geben, die doch offenbar noch viel mehr zu sagen, noch ganz andere Forderungen auszusprechen scheinen musste, — zumal wenn doch auch wieder von einer anderen Seite her den übertriebenen Erwartungen von der Vollkommenheit des Weisen ein neuer Anhalt geboten wurde, in jener stolzen Definition, die von der Weisheit dieselbe Schule zu geben für gut fand, der Weisheit, in deren Vollbesitze wir uns den vollkommenen Weisen doch wohl jedenfalls zu denken haben sollen; denn nichts Geringeres, als eine Erkenntniss aller göttlichen und menschlichen Dinge[1]), soll ja danach bekanntlich die Weisheit sein, wonach dann nun doch wieder ein allumfassendes Wissen wenigstens, das göttliche Prädicat der Allwissenheit also, dem Weisen zuzusprechen sein würde — diess ist die ernste Frage, die wir dann immer noch den Weisen dieser Schule vorzulegen und der sie schwerlich eine genügende, von aller Schuld sie vollständig freisprechende Antwort entgegenzusetzen haben würden, um so weniger, da ja auch gegen die Anklage, dem Weisen nur zu häufig die Weisen, dem Ideale die Wirklichkeit, sich selbst, die Häupter und Glieder ihrer Schule, wie die Geschichte sie uns kennen lehrt, substituirt zu haben, sie sich, wie wir früher bereits sahen[2]), durchaus nicht genügend zu rechtfertigen im Stande sein würden.

Entweder also es musste eben — zu diesem Endergebnisse wären wir denn auf diesem Wege offenbar durch unsere Erörterungen gelangt — die stoische Lehre von der Vollkommenheit des Weisen einen so widrigen Hochmuth und Dünkel in denen, die sich zu ihr bekannten, erzeugen, wie er ja in der That dieser Philosophenschule schon im Alterthume vielfach vorgeworfen wurde (XXI); oder es durfte, wo man dieser Versuchung so unvermerkt sich selbst an die Stelle zu schieben des gefeierten Ideals besser Widerstand zu leisten vermochte, eine sittlich fördernde Wirksamkeit wenigstens, wie sie einem ethischen Ideale doch erst seinen wahren Werth gibt, von einem solchen leeren Abstractum eines Weisen in seiner farb- und gestaltlosen, jeder Begeisterung erregenden Kraft durchaus entbeh-

---

1) Ps. Plut. plac. philosoph. prooem. ʻθείων καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμηʼ, Cic. de offic. I, 43, 153. II, 2, 5., Tusc. quaest. IV, 26, 57. V, 3, 7, Luc. vit. auct. c. 26 ʻτίς ἅπαντα μόνος εἰδέναι θέλει; vgl. auch Tiedemann, System der stoischen Philosophie. Leipzig 1776, Th. 3, S. 158. Ausdrücklich heisst es übrigens auch von dem Weisen ʻοὐ λανθάνειν αὐτόν τιʼ, Stob. ecl. II, 64 (232).

2) S. oben S. 34 u. 39.

renden Unfasslichkeit und Unbestimmtheit, das dann allein uns übrig bleibt[1]), auf keine Weise erwartet werden.

Welche heilvolle Einwirkung dagegen die Verheissung des Trostes Israels, aber auch der Heiden, die den Vätern geworden, auf empfängliche Gemüther in dem Volke des Alten Bundes übte, zum Belege dafür begnüge ich mich auf den greisen Simeon des Lucasevangeliums[2]), der den Tod nicht sehen sollte, er hätte denn zuvor ihn, auf den er sehnsuchtsvoll wartete, gesehen, hinzuweisen.

b. Der stoische Weltstaat.

Den Ruhm also auch an ihrem Theile, ähnlich den Propheten des Alten Bundes, vorbereitet zu haben auf das Erscheinen dessen, der ein Licht sein sollte auch zu erleuchten die Heiden, werden wir nach alle dem der Stoa mit ihrem Zukunftsweisen, bei all den äusseren Vergleichungspuncten, die zwischen ihm und dem von jenen verheissenen Messias sich darbieten, doch nicht zuzuertheilen im Stande sein, und auch Plato's leidendem Gerechten werden wir nun, nach genauerer Beleuchtung und Prüfung des Sachverhalts, nicht umhin können doch immer noch mehr wahre, innere Aehnlichkeit mit dem grössten der Dulder zuzugestehen.

Wie aber, wenn es sich um die Vorahnung nicht sowohl der Person, durch die der Menschheit das Heil, das Gott ihr zugedacht, bereitet werden solle, als dieses Heiles selbst, das in der Fülle der Zeit ihrer warte, handelt, um Vorherverkündiguug nicht des Messias selbst, aber eines messianischen, gotterleuchteten und-begnadigten Zeitalters, nicht des Fürsten des Friedens, aber eines friedlichen und einträchtigen Zusammenwohnens und — Wirkens aller Geschlechter der Erde; haben wir nicht da der Stoa, und zwar ihr allein im griechischen Alterthum, in der That jene grossartige Sehergabe, die sie in die nächste Nähe rückt der gotterfüllten Seher des Alten Bundes, rühmend und bewundernd zuzuerkennen?

Alle Menschen Bürger und Volksgenossen in einem grossen, allumfassenden Gemeinwesen, einer friedlich zusammenweidenden Heerde gleich alle Völker vereint zu gemeinschaftlichen Betriebe eines Lebenswerkes, von einem gemeinsamen Gesetze, dem ewigen, allgemeingiltigen Gesetze der Vernunft, beherrscht und geleitet sie alle, anderer Gesetze und leitender Normen nicht mehr bedürftig, — das ist das erhabene Ziel, das Zeno in seinen Büchern vom Staate der Menschheit vor Augen hält[3]); und wir sollten noch Bedenken tragen einen gottbegeisterten Weisen, den echten Geistesbruder jener Propheten des Alten Bundes, in ihm zu verehren?

---

1) Vgl. hierüber auch Neander a. a. O. S. 74.
2) Luc. c. II, 35—36.
3) S. Plut. de Alex. s. virt. s. fort. Or. I, c. VI.

Nun jedenfalls liegt in der inhaltschweren Tiefe der Worte des hellenischen Denkers Sporn und Aufforderung genug länger betrachtend bei ihnen zu verweilen, auf das Sorgsamste ihrem wahren Sinn und Gedankengehalt nachzuspüren und eine genaue und umfassende Vergleichung derselben mit den ähnliche Hoffnungen und Erwartungen bezeugenden alttestamentlichen Aussprüchen anzustellen.

Da möge denn unter den hierher gehörenden alttestamentlichen Weissagungen zuerst der schon früher erwähnten und dort auch schon als messianische geltend gemachten Prophezeiungen einer Ausgiessung des Geistes Gottes über alles Fleisch bei Joel[1]) wieder gedacht werden; die uns indess über den Inhalt der göttlichen Offenbarungen, die auf diese Weise den Menschen zu Theil werden würden, wie über die Dauer der Nachwirkungen derselben doch noch zu sehr im Dunkeln lässt, auch nach den unmittelbar folgenden Worten 'und eure Söhne und Töchter sollen weissagen, eure Aeltesten sollen Träume haben und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen', noch zu particularistischer Natur ist, als dass wir auch ihrer inneren Bedeutung nach ihr den ersten Rang unter dieser Art messianischer Weissagungen zugestehen könnten.

Viel schwerer ins Gewicht vielmehr fallen offenbar jene prophetischen Worte bei Jeremias, Hesekiel und Anderen[2]), die auf eine Zeit hindeuten, wo keine Bundeslade mit ihren Gesetzestafeln mehr nöthig sein, sondern Gott den Menschen sein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, die wahre Gottesfurcht tief und fest in ihr Inneres pflanzen, ja wo er ein neues Herz und einen neuen Geist ihnen geben würde, kraft dessen sie auch ohne alle äussere Unterweisung, ohne dass ein geschriebenes Wort sie alle oder mündlich einer den andern zu belehren brauchte, in seinen Geboten wandeln, seine Rechte halten und danach thun würden; denn welch unendlich hohes Ideal wird uns damit in dämmernder Ferne gezeigt, ein Ideal, das ja auch durch das Erscheinen des Messias nicht einmal sofort verwirklicht werden, sondern dessen Verwirklichung auch er, der Gesalbte des Herrn, doch nur eben möglich machen, Hindernisse wegräumend, wegweisend, anregend und muthbelebend vorbereiten konnte.

Zu diesen erhebenden Weissagungen aber, die auch zugleich eine beglückende Umwandlung der Erde in einen neuen Garten Edens in Aussicht stellen[3]), gesellen sich namentlich in dem zweiten Theile der Jesaiä Namen tragenden Weissagungen denn auch die merkwürdigsten Prophezeiungen einer allgemeinen Verbreitung der Er-

---

1) 3, 1. Vgl. oben S. 11.

2) Jerem. 3, 16. 17. 31, 33. 34. 32, 40. Ezech. 11, 19. 20. 36, 26—27. Vgl. auch Jes. 51, 7. Den Verlust der Bundeslade als zur Zeit des Exils, konnten diese erleuchteten Männer wenigstens gerade nicht so unersetzlich und tief beklagenswerth finden.

3) Ezeh. 34, 25. 27. Vgl. Jes. 11, 6—9 u. 65, 25.

kenntniss des wahren Gottes und seiner Verehrung unter allen Völkern, bei allen Heiden[1]) (XXII) hinzu, die denn nun wohl, sollte man denken, auch ein friedliches, einträchtiges Zusammenleben und Wirken der so in ihrem tiefsten und heiligsten Denken und Fühlen sich eins Wissenden hätte zur Folge haben müssen; worauf indess mit voller Bestimmtheit doch nur eine Stelle, bei dem Propheten Zephanja, hinzudeuten scheint[2]).

Hier könnte nun aber gegen eine vergleichende Zusammenstellung dieser alttestamentlichen Prophezeiungen und der Worte des stoischen Philosophen sofort leicht der Einwand sich erheben lassen, dass, wenn auch die Hoffnung einer endlichen Einigung und Vereinigung aller Völker allerdings in der That hier wie dort sich aussgeprochen finde, doch das Wesen dieser Einigung von dem griechischen Denker und hebräischen Weisen offenbar in ganz verschiedenen Dingen gefunden würde, indem sie bei jenem rein staatlicher, bei diesen rein religiöser Natur wäre, und die Idee der richtigen Gotteserkenntniss als Einigungsmittels der Völker gleich fern stünde dem Griechen, wie die einer gleichen bürgerlichen Verfassung und Gesetzgebung für alle Länder und Staaten den Propheten des Alten Bundes.

In einem so schroffen Gegensatze erscheinen indess schärfer beleuchtet die Auffassung der Völkereinigung bei dem Einen und die bei den Anderen doch keineswegs.

Das religiöse Moment zunächst finden wir in Zeno's Worten allerdings nicht ausdrücklich betont. Das gemeinsame Gesetz (νόμος κοινός) aber, das, nach Beseitigung aller der verschiedenen positiven Rechtsnormen, statutarischen und Gewohnheitsrechten bei den einzelnen Völkern, die einzige Richtschnur für das Zusammen-

---

1) S. besonders Jes. 66, 23. 'Und alles Fleisch wird einen Monat nach dem anderen und einen Sabbath nach dem anderen kommen, anzubeten vor mir, spricht der Herr', jedenfalls das gewicht- und verheissungsvollste der hierher gehörenden Worte, für das desshalb auch der Prophet die bedeutungsvolle Stelle am Schlusse seiner gesammten Weissagungen aufgespart zu haben scheint. Vgl. übrigens auch Jes. 60, 3. 6. 11, 10. 2, 2. 66, 19, ausserdem auch Genes. 49, 10. Ps. 87, 4. 5. 6. 96, 10. 97, 9. Haggai 2, 8. Zachar. 2, 11. 14, 16. Tob. 14, 8 u. namentlich auch noch Maleach. 1, 11 'Aber vom Aufgange bis zum Niedergange soll mein Name herrlich werden unter den Heiden und an allen Orten soll mein Name gerühmt und mir ein reines Speisopfer geopfert werden, denn mein Name soll herrlich werden unter den Heiden, spricht der Herr Zebaoth', ein prophetisches Wort, das, wie Jes. 65, 16, namentlich auch deshalb besondere Beachtung verdient, weil nach ihm auch nicht gerade in Jerusalem allein Gott auf die rechte Weise wird verehrt werden können.

2) Zephanj. 3, 9. 'Aber dann will ich den Völkern anders predigen lassen mit freundlichen Lippen, dass sie alle sollen des Herrn Namen anrufen und ihm dienen einträchtiglich (zwei unter ein Joch zusammengespannten Pflugstieren gleich)'.

leben der Menschen bilden soll[1]), ist es denn nicht eins mit dem jedem Menschen ins Herz geschriebenen, für Alle, was zu thun ist, verordnenden, was zu lassen, verbietenden Gesetze der Vernunft?[2])

Dass diess nun aber göttlichen Ursprungs, ja wesentlich eins ist mit dem allgemeinen, alle Dinge regelnden und beherrschenden Weltgesetze[3]), jener allwaltenden göttlichen Vernunft[4]), die Chrysipp wenigstens wohl auch geradezu selbst Zeus zu nennen keinen Anstand nimmt[5]), gehört doch wohl zu den auf das Allerbeste bezeugten Lehren der Stoa.

Auch die Einsicht aber, dass nun insbesondere auch zu jenem vollkommenen Zustande der Menschheit, dem als höchstem uud bestem Ziele nachzustreben sei, eine reinere Gotteserkenntniss und Verehrung wesentlich gehöre, wird nach genauerem Eingeheu in deu Sinn der hierhergehörenden Stelleu den Stoikern nicht abgesprocheu werden können. Denu wollte Zeno in seinen Büchern vom Staate doch vor Allem offenbar vou dem erhabenen Gebäude jenes idealen Zukunftsstaates einen Grundriss entwerfen, fauden sich nun aber eben hier auch jene merkwürdigen gegen Erbauung von Göttertempeln in deu Städten sich erklärenden Worte, deren früher bereits gedacht worden[6]): so werden wir wohl, statt auch hier in den Vorwurf der Inconsequenz, den Plutarch gegen die Schule wegen des Widerstreits

---

1) Plut. de Alex. s. virt. s. fort. c. VI 'ἵνα etc. οἰκῶμεν μὴ ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις etc., εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης,' (wo übrigens, wohl auch ein Ineinanderspielen der Begriffe von 'νόμος' und 'νομός' in der Absicht des Autors lag, 'auf einer Trift weidet die Heerde und eine leitende Macht hält sie zusammen', auch das 'συννόμου νόμῳ' deutet schon auf diese Absicht hin).

2) Stob. ecl. II, 52 (192), 57 (205) 'λόγος ὀρθὸς προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον' und ebenda P. 50 (185) 'δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει (οἱ Στωικοί)'. Vgl. Zeller a. a. O. S. 205.

3) Eben der 'ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος' ist es auch, der verbietet, was nicht von uns gethan werden soll, s. Diog. L. VII, 88, u. damit steht ja auch das ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν der Schule im engsten Zusammenhange. Vgl. Zeller a. a. O. S. 191 u. d. flg.

4) Cic. de N. D. I, 14, 36. 'Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria' u. Diog. L. VII, 88.

5) Diog. L. VII, 88 'ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως. S. auch Krische, Forschungen auf dem Gebiete der a. Philos. Thl. I, S. 317 u. d. flg. u. Zeller a. a. O. S. 265 u. 128. Auch von Kleanth behauptet Zeller an der letzten Stelle dasselbe 'als κοινὸς νόμος wird Zeus von Kleanth am Schlusse seines Hymnus gepriesen'. Diesem indess bleibt Zeus doch immer nur 'ὁ νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν', der Aufrechterhalter des κοινὸς νόμος, worauf weiter unten, S. 129, Anm. 1, ja auch von ihm selbst hingewiesen wird; und Zeus geradezu mit ihm identificirend würde er sich auch wohl schwerlich zu der religiösen Begeisterung, die seinen Hymnus durchweht, aufzuschwingen vermocht haben.

6) S. oben S. 35, Anm. 5.

ihres eigenen Verhaltens in Bezug auf die gottesdienstlichen Gebräuche und jener Forderung ihres verehrten Meisters einzustimmen[1]), lieber nur eben auf jenen Zukunftsstaat auch diese Forderung Zeno's bezogen wissen wollen, dessen Bürgern erst die Fähigkeit zu jener reinen, geistigen Verehrung der Gottheit sich zu erheben, deren Vorzüge vor der ganz in Aeusserlichkeiten aufgehenden die Stoiker auch sonst ja so wohl zu würdigen wussten, mit Grund würde zugetraut werden können.

Giebt es nun aber keine Göttertempel mehr in dem Staate jenes vollkommeneren, gereifteren Geschlechtes und keine Götterbilder — denn auch diese mussten aus gleichem Grunde wie jene als Werke niederer menschlicher Kunst von Zeno verworfen werden[2]) —: so haben wir denn auch wohl überhaupt über die Vielgötterei und den Götzendienst der altgriechischen Welt diese höhere Menschheit uns erhaben zu denken und die so zu sagen esoterische Lehre von Zeus als dem allein ewigen, allein wahren Gotte[3]) dann zu einem Gemeingute der Völker geworden.

Auch eine reinere Gotteserkenntniss und Verehrung also

---

1) de repugn. Stoic. c. VI 'οἱ δὲ ταῦτ' ἐπαινοῦντες (Ζήνωνος δόγμα ἱερὰ θεῶν μὴ οἰκοδομεῖν)', ὡς εὖ ἔχοντα, μυοῦνται μὲν ἐν τοῖς ἱεροῖς etc. Unwillkürlich erinnert sich übrigens wohl Jeder bei der Forderung des griechischen Weltweisen an jene erhabenen Worte Jesu in seinem Gespräche mit dem Samaritanischen Weibe, 'γύναι, πίστευσόν μοι, ὅτι ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί' und das Folgende, Joan. IV, 21—24. Eine eingehende Vergleichung indess beider Aussprüche würde hier wohl schwerlich an ihrer Stelle sein. Wogegen die Bemerkung hier allerdings nothwendig erscheint, dass der früher, S. 36, gegen Zeno wegen seines Verhaltens gegen die Volksreligion ausgesprochene Tadel doch auch durch diese Deutung jener Forderung desselben keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr nur verschärft wird, da, ein solches Ziel vor Augen, er um so mehr sich allmählich läuternd und reinigend auf die religiösen Vorstellungen seiner Zeitgenossen einzuwirken hätte aufgefordert fühlen sollen.

2) 'Ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐκ ἔστιν, οἰκοδόμων δ' ἔργον καὶ βαναύσων οὐδέν ἐστι πολλοῦ ἄξιον' in der eben angeführten Stelle bei Plutarch (vgl. Eurip. fragm. incert. fab. 139, ed. Wagner) u. Clem. Alex. Str. V, XI, § 249 Sylb. 'λέγει δὲ καὶ Ζήνων, ὁ τῆς Στωικῆς κτίστης αἱρέσεως, ἐν τῷ τῆς πολιτείας βιβλίῳ μήτε ναοὺς θεῶν ποιεῖν μήτε ἀγάλματα· μηδὲν γὰρ εἶναι τῶν θεῶν ἄξιον κατασκεύασμα· καὶ γράφειν οὐ δέδιεν αὐταῖς λέξεσιν ὧδι, ἱερά τε οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεήσει (bei Klotz Thl. III, p. 55; eben so Orig. c. Cels. 1, 5), wo die Beziehung der Worte auf den idealen Zukunftsstaat besonders auch das Futurum 'δεήσει' ausser Zweifel setzt. Auch die Ausschmückung der Städte mit Weihgeschenken übrigens verwarf Zeno; mit den Tugenden ihrer Bürger vielmehr sollten sie sich schmücken. Stob. Floril. 43, 88 (V. I, p. 98 ed. Meineke).

3) Plut. de Stoic. repug. c. XXXVIII nach Chrysippus im dritten Buche von den Göttern 'ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ γεννητοί εἰσιν, ὁ δὲ Ζεὺς ἀΐδιός ἐστιν' (s. auch oben S. 45); wogegen nach Cicero de N. D. 1, 14, 36 auch nicht einmal Zeus sogar die Stoa den wahren Gott genannt wissen will ('neque Jovem neque Junonem neque Vestam etc. in deorum habet numero [Zeno]').

schreibt hiernach offenbar die Stoa eben so wie die Propheten des Alten Bundes jenem grossen Völkerbunde der Zukunft zu; wobei natürlich die in dem vorherrschend pantheistischen Charakter der stoischen Lehre wurzelnden Unterschiede dieser Zukunftsideale der griechischen Denker und hebräischen Weisen hier doch auf keine Weise hinweggeleugnet werden sollen; indess es genügt wohl hierüber auf das früher bereits bei Vergleichung des Priesterthums des stoischen Weisen mit dem des verheissenen Messias über das Verhältniss der stoischen und der alttestamentlichen Religiosität zueinander ins Licht Gesetzte zurückzuweisen[1]).

Dagegen wird nun allerdings, was den anderen Punct, die Vereinigung der Völker auch zu einem staatlichen Gemeinwesen, anbetrifft, zugestanden werden müssen, dass die Idee der Gründung und Herstellung eines solchen allumfassenden Einheitsstaates den Propheten des Alten Testamentes freilich durchaus fremd geblieben und vielmehr die glorreichste Wiederherstellung und Neubegründung der vollen nationalen Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit des jüdischen Volkes es ist, auf die wir durchweg die glaubensfreudigen Hoffnungen ihres tiefpatriotischen Gemüthes gerichtet finden; wer Saublut opfert und Schweinefleisch isst, bleibt ein Greuel dem Herrn auch fernerhin[2]), Sabbath und Laubhüttenfest werden gefeiert werden an den heiligen Stätten Gottes nach wie vor[3]), nur dass eben noch in einem herrlicheren Glanze ihre Feier jetzt strahlen wird, da nun auch die Heiden heraufkommen werden gen Jerusalem, anzubeten den König der Ehren auf seinem heiligen Berge und mitzufeiern, mit den Kindern des Hauses die Fremdlinge, die grossen auf seine ältesten Erinnerungen und Traditionen gegründeten Gedenktage des Volkes Gottes[4]).

Ganz anders nun, wie wir sahen, Zeno, nach dem jede Sonderung der Menschheit und Zerspaltung in einzelne in Sitten, Einrichtungen und Gebräuchen von einander abweichende Stadt- und Volksgemeinden ja überhaupt aufhören sollte in jenem kühnen Geistes an das Ende der Dinge von ihm hingestellten Weltstaate und nur das allgemeine Gesetz der Vernunft, keine auf die Geschichte und Nationalität irgend eines einzelnen Volkes gegründeten Satzungen und Gebräuche, alsdann Geltung haben sollten auf Erden[5]).

Leider indess sehen wir uns freilich zu einer so klaren und be-

---

1) S. oben S. 45 u. 46.
2) Jes. 66, V. 3 u. 17.
3) Jes. 2, 2. 3. 66, 23. Zachar. 14, 16—19.
4) Einen Jehovadienst auch ausserhalb Jerusalems fand freilich auch für jene ersehnte Zukunft Maleachi wenigstens (s. oben S. 63, Anm. 1) nicht unstatthaft; aber die nationalen Feste des jüdischen Volkes dachte er sich doch gewiss auch von solchen Auswärtigen mitgefeiert.
5) ‛ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν’ etc. in der oben angeführten Stelle bei Plutarch (S. Anm. 1, S. 64).

stimmten Vorstellung von der Organisation jenes idealen Staatswesens des Weisen von Citium zu gelangen, wie sie von Plato's immer doch nur auf eine hellenische Stadtgemeinde berechneter Staatsbildung[1]) durch die Gunst des Schicksals uns möglich geworden, da das Werk selbst, in dem er vom Staate handelte, kekanntlich verloren gegangen und nur einzelne Stellen desselben oder Notizen und Auszüge aus solchen uns erhalten sind[2]), durchaus ausser Stande.

Weshalb denn billigerweise ein Versuch sich dessenungeachtet, in so weit wenigstens, als es sich um die kosmopolitischen Tendenzen handelt, die ihren Ausdruck in ihm fanden, über die Ideen des trefflichen Denkers Klarheit zu gewinnen, wohl auf eine etwas nachsichtige Beurtheilung wird Anspruch machen dürfen.

Wie von Tempeln der Gottheit, so wollte auch von Gerichtshöfen Zeno in seinem Staate nichts wissen[3]).

Wie, war es da nun vielleicht die Rückkehr zu einem primitiven Naturzustande, wie Posidonius ihn schildert[4]), — wo Rechtsverletzungen bei der herrschenden Gütergemeinschaft, der Genügsamkeit und Leidenschaftslosigkeit jener Menschen der Urzeit überhaupt noch nicht vorkamen oder doch wenigstens bei dem willigen Gehorsam der Untergebenen gegen die weisen Vorsteher des Gemeinwesens immer sofort auf dem kürzesten Wege durch wenige belehrende und ermahnende Worte des Regierenden sich heilen und wieder gut machen liessen, — die als das letzte Ziel für all das Ringen und Kämpfen der Menschenwelt auf Erden von ihm hingestellt werden sollte?

Gewiss nicht. Schon dass von an die Spitze des Staates zu stellenden Königen oder anders betitelten Vorstehern bei Zeno keine Spur sich findet, zeigt, dass er die Zustände der Menschheit in jenem Zukunftsstaate sich wesentlich verrchieden dachte von jenen primitiven bei Posidonius, wo durchaus durch jene hingebendste Unterordnung der Gesammtheit unter die Autorität solcher höher begabten, an Tugend und Weisheit über alle Anderen hervorragenden Wesen, denen das Regiment anvertraut worden, die Fortdauer jener goldenen Zeit bedingt erscheint.

Dagegen ist es bei Zeno, wie wir sahen, schlechthin das Gesetz, das göttliche Gesetz, das ordnend und regelnd waltet über das Leben der Menschen; zu einer Heerde zwar sollen sich zusammenthun alle Völker der Erde, einer Heerde aber ohne Hirten, sichtbare

---

1) de rep. V, 470 e.

2) Vgl. Curtius Wachsmuth, comm. I de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio. Gott. 1874. p. 5 u. 6.

3) Diog. L. VII, 33.

4) Senec. ep. XC: 'Nec erat cuiquam aut animus injuriarum aut caussa: cum bene imperanti bene pareretur nihilque rex majus minari male parentibus posset quam ut abiret a regno'. Vgl. Anm. VIII.

Aufseher und Hüter[1]); nun, was bleibt uns da übrig, als schon durchweg als wahrhaft gut und weise uns zu denken die Bürger dieses Staates; wie ja denn auch ausdrücklich Diogenes bezeugt, als Bürger habe Zeno in seinem Staate gelten lassen die Guten allein[2]), alle Menschen aber doch ohne Ausnahme wir nach ihm als unsere Mitbürger zu betrachten haben würden, wenn jener ideale Staat zur Wirklichkeit gelangt sein würde[3]) (XXIII).

Von jenem goldenen Zeitalter also im Kindheitszustande der Menschheit wollte jedenfalls jene Zukunftswelt, auf deren endliche Herstellung das Streben des Weisen gerichtet sein solle, Zeno durchaus auf das Bestimmteste unterschieden wissen.

Dort nur wenige Weise, die grosse Masse zwar im Allgemeinen noch unschuldig und unverdorben, aber ganz frei von sträflichen Gelüsten doch immer noch nicht durchgängig und durchweg doch noch der Fürsorge, des Schutzes und der Leitung Verständigerer, Kräftigerer, Besserer bedürftig[4]); hier alle Menschen gut (σπουδαῖοι) und somit, da Beides, wie wir schon früher sahen[5]), ja durchweg der Stoa für Eins gilt, auch weise, damit aber natürlich auch über alles Unvermögen zu erkennen, was jedem Einzelnen zukomme und gebühre, wie über jeden Hang zur Vergewaltigung und Uebervortheilung Anderer durchaus erhaben, mit einer Erkenntniss und Willenskraft ausgerüstet daher, die jede Abirrung vom rechten Wege und jede Ueberschreitung der dem Einzelnen für sein Wollen und Begehren gezogenen Grenzen durch sich selbst, auch ohne fremde Leitung und Beihilfe, stets bei einem Jeden verhindert[6]), und desshalb denn auch eines Richterstandes, gerichtlicher Behörden und Urtheilssprüche, auf keine Weise bedürftig.

Alle Bürger gut und weise, — ein viel höheres Ideal also als das des Platonischen Staates, in dem doch immer Weise, Philosophen, eben nur an der Spitze des Staates stehen und in dem dritten Stande namentlich fort und fort doch auch die niedere Natur des Menschen noch ihre Vertretung finden sollte[7]).

---

1) ʽεἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης', Plut. a. a. O.

2) Diog. L. VII, 33 ʽπάλιν ἐν τῇ πολιτείᾳ παριστάντα πολίτας τοὺς σπουδαίους μόνον', vgl. auch 131, wonach die Weibergemeinschaft nur stattfinden soll ʽπαρὰ τοῖς σοφοῖς'.

3) ʽπάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας', Plut. a. a. O.

4) ʽhi (sapientes) continebant manus et infirmiores a validioribus tuebantur etc., horum prudentia, ne quid deesset suis, providebat, fortitudo arcebat pericula, beneficentia augebat ornabatque subjectos, s. Seneca a. a. O.

5) S. z. B. die oben S. 39, Anm. 5 angeführten Stellen. Vgl. Zeller a. a. O. S. 230 u. 231.

6) S. Zeller a. a. O. S. 48. 53. 217 u. d. flg. Vgl. auch oben S. 47 u. 48.

7) de rep. V, 493 d. Die Glückseligkeit, die aus einer solchen Herrschaft der Weisen nach Plato hervorgehen soll, haben wir uns freilich (s. eben IV, 420) als ein Gemeingut aller Bürger desselben zu denken,

Wobei denn nun freilich aber das schon früher geäusserte Bedenken über die thatsächliche Unbekümmertheit der älteren Stoiker, gerade der Stifter und vornehmsten Häupter der Schule, um die wirklichen sittlichen Zustände der grossen Masse des Volkes nur um so lebhafter wieder in uns rege werden muss, da der den Forderungen ihrer Staatslehre nach zu lösenden Aufgabe die von ihnen befolgte Praxis auch hier wieder, gerade wie bei Beleuchtung ihres Verhaltens gegen den Volksglauben ihrer Zeit, so ganz und gar nicht entsprechend sich zeigt.

Haben wir uns übrigens durch eine solche genauere Betrachtung dieses stoischen Zukunftsstaates nun immer doch auch überzeugt, dass über die Form des Zusammenlebens der Menschen in ihm dabei doch auch gar nichts Näheres festgestellt wird: so werden wir uns so gross die Verschiedenheit der Auffassung jener endlichen Völkereinigung bei Zeno und bei den Propheten des Alten Bundes jetzt doch auch in diesem Betracht denn wohl gerade nicht mehr denken und sonach denn überhaupt eine wahre innere Verwandtschaft der Ideen und Hoffnungen des griechischen Denkers, die ihn ein solches Ziel der Geschichte der Völker stecken liessen, mit diesen nicht sowohl auf die Person des Messias, als auf die von seinem Erscheinen zu erwartenden Wirkungen hinweisenden alttestamentlichen Weissagungen unmöglich ableugnen können.

Denn hier wie dort jedenfalls der endliche Sieg der Wahrheit, des Rechten und Guten auf Erden in Aussicht gestellt, und hier wie dort nicht nur für ein einzelnes Volk, sondern für die gesammte Menschheit in innigster Vereinigung ihrer Glieder diess Heil der Zukunft in Anspruch genommen, — eine Uebereinstimmung der Ideen und Hoffnungen eines hellenischen Weisen mit denen jener gottbegeisterten Sänger, die doch wohl immer des Auffallenden und Bemerkenswerthen nicht wenig darbietet.

Denn wie, erscheint nicht schon an sich die Idee eines solchen Fortschrittes in der geschichtlichen Entwickelung der Völker, der einst bis zu dem Gipfelpunkte eines Reiches der Guten und Weisen auf Erden führe müsse, als durchaus unhellenisch, den Grundanschauungen des gesammten Griechenthums widerstrebend?

---

dabei werden aber doch die Einsicht und Tugend des grössten Theiles derselben, dessen Sinnen und Trachten doch, immer nur auf niedere Dinge gerichtet, nie im Staate das Gegenbild des ἐπιθυμητικόν der Seele darzustellen aufhören wird, fort und fort sehr unvollkommen und beschränkt bleiben müssen.

1) Il. 20, 287. 12, 382. 5, 302. 1, 260. 267. Vgl. die homer. Realien von E. Buchholz, Bd. 1, Abth. 2, Leipzig 1871, S. 63 u. d. flg. Sthenelos freilich will Il. 4, 405 von sich und Diomedes es nicht gelten lassen, dass auch sie ihren Vätern nachstünden, sondern weit besser sogar als ihre Väter rühmten sie sich zu sein, da mit deren Heldenmuthe auch ein frommer auf der Götter Zeichen achtender Sinn bei ihnen sich verbinde. Die brauchten aber nur zu den Wenigen, denen auch die Odyssee,

Oder wer wüsste nicht, wie ganz im Gegentheile schon bei Homer die gegenwärtige Generation dem Geschlechte, das er selbst uns schildert, diess aber wieder einem früheren, an Kraft und Heldenmuth entschieden nachstehend erscheint, Hesiod aber zwar nicht gerade ohne alle Unterbrechung die Menschheit von Zeitalter zu Zeitalter immer tiefer hinabsinken lässt[1]), gerade die Gegenwart indess doch auch nach ihm hinter den früheren Zeiten weit zurückbleibt, ja mit den düstersten Farben von ihm als eine Zeit der Trübsal und des traurigsten Verfalls geschildert wird, und von der Zukunft er doch dann wieder auch nur noch Schlimmeres befürchten zu müssen meint[2]), Spätere dann aber sogar geradezu, ganz wie die altindische Sage, an ein stetes ununterbrochenes Wachsthum des Uebels und der Verderbniss bei den Menschen[3]) uns glauben lassen wollen?

Nun hiesse es allerdings sicher viel zu weit gehen, wenn man vereinzelten Aeusserungen der Art zu Liebe von solchen Ansichten und Stimmungen, einer so pessimistischen Auffassung der Zustände der Gegenwart und der voraussichtlich ihrem Schosse entsteigenden

---

im zweiten Buche, v. 276 u. 297, einer freilich schlecht in den Zusammenhang passenden Stelle (s. L. Friedländer, analecta Hom., in A. Fleckeisen's Jahrb. f. cl. Ph., Spplbd. III, 1857—1860, S. 468), diess Lob zugesteht, während die Mehrzahl schlechter als die Väter wären, sich zählen zu können meinen. Vgl. auch den ganz ähnlichen Ausspruch bei Euripides, Heracl. 327 'ἕνα γὰρ ἐν πολλοῖς ἴσως εὕροις ἂν ὅστις ἐστὶ μὴ χείρων πατρός' und dazu Lübker, zur Th. und Ethik des Euripides. Parchim 1863. S. 40, der nun wenigstens, zu Euripides Zeit, entschieden 'den Glauben an immerwährende Abnahme des Guten in der Welt, an eine allgemeine Entartung eintreten und von da an überhaupt das ganze Alterthum durchdringen' lässt, — was man indess doch auch freilich, wie das Folgende zeigt, nicht so unbedingt, sondern immer nur mit grossen Einschränkungen wird gelten lassen können.

1) Näheres hierüber s. bei K. Fr. Hermann über die Bedeutung der hesiodischen Weltalter, Abh. Göttingen 1839. S. 309 u. d. flg.

2) S. Hes. Op. et D. 109—201, eine Stelle, die Schömann allerdings 'Hesiodi quae feruntur carm. reliquiae', Berol. 1869, p. 22, Hesiod absprechen zu müssen glaubt, die an Beweiskraft für unsere Zwecke jedoch auch als nichthesiodisch nichts verliert. Von einer noch entfernteren Zukunft musste indess allerdings doch der Dichter auch wieder eine Umkehr zum Besseren erwarten, da er sich sonst offenbar V. 175 nicht entweder früher gestorben zu sein oder ein erst später Geborener zu sein hätte wünschen können, s. Schömann a. a. O. S. 25 u. 26 und Bergk, comm. de relig. com. Atticae p. 195, wonach denn auch Spiess, Logos Spermaticos, 1871, S. 220 nicht so schlechtweg in dem Wehruf des 201. Verses 'κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή' 'den ganzen Schmerz und die Trostlosigkeit des Alterthums' sich hätte aussprechen lassen sollen. Indess zu grosser Bestimmtheit scheint sich jedenfalls diese Hoffnung auf eine solche bessere Zeit, wo dann nothwendiger Weise doch auch Αἰδώς und Νέμεσις wieder vom Himmel auf die Erde zurückkehren mussten, doch eben nicht bei ihm ausgebildet zu haben. Vgl. auch Buttmann, Mythologus, B. 2, S. 10.

3) S. Arat. Phaenom. 96—135.

Zukunft ein Volk von so grosser Entwickelungsfähigkeit und mächtiger Strebkraft, wie sie das hellenische eine Reihe von Jahrhunderten hindurch auf fast allen Gebieten des inneren und äusseren Lebens unleugbar bewährt hat, nun wirklich auch durchgängig und zu aller Zeit geleitet und beherrscht sich denken wollte[1]).

Aber der Glanz und die Blüthe, zu denen so kräftig emporstrebend die Nation sich erhob, verstärkte denn doch immer auch wieder nur jene Neigung liebe- und bewunderungsvoll auf die Vergangenheit zurückzublicken, nur dass bei der zweifellosen Wirklichkeit und greifbaren Nähe der entflohenen besseren Zeit nicht mehr nutzlose Klagen, sondern den Wunsch und das Streben nach Wiederherstellung des verlorenen Glücks die Unzufriedenheit mit der Gegenwart jetzt erzeugte.

So hält Aristophanes seinen sittlich schon entarteten Zeitgenossen wiederholentlich das Bild jener glorreichen Zeit der Marathonskämpfer vor, zu deren Nachahmung und Wiedererringung der verkehrten Sinnes von ihnen aufgegebenen unschätzbaren Güter sie anzufeuern[2]) (XXIV); obwohl so recht zuversichtlich auf die Erreichung seines Zweckes er doch auch in seiner besten, hoffnungsvollsten und strebensmuthigsten Zeit gerade nicht gerechnet zu haben scheint (XXV).

Aber Plato wenigstens, wenn auch kein anderer der hervorragenden Geister jener letzten Periode voller und ungeschwächter nationaler Selbständigkeit des hellenischen Volkes, war doch wohl sicher fest überzeugt, dass ein auf den Grundlagen, zu denen er in seinem Staate den Entwurf liefert, ruhendes Gemeinwesen für den Theil des hellenischen Volkes jedenfalls, den es zunächst in seine freilich sehr enggezogenen Grenzen aufnähme, entschieden bessere, mit der wahren Bestimmung der Menschheit mehr als alle früheren

---

1) Bei den Spartanern namentlich sprach sich ein Gefühl ganz entgegengesetzter Art doch schon in jenen bekannten Worten, die bei ihren Festen ihr Knabenchor dem wohlberechtigten Selbstlobe ihrer Männer und Greise seit Tyrtäus Zeit entgegenzusetzen pflegte (s. Plut. Lycurgus, c. 21; vgl. K. O. Müller, die Dorier, 2. Aufl., Th. 2, S. 323 u. N. Bachius, Callini, Tyrtaei etc. carm. quae supersunt. Lips. 1831. p. 76) ‘ἄμμες δέ γ᾽ ἐσσόμεσθα πολλῷ κάῤῥονες’ auf das Stärkste und Unzweideutigste aus.

2) S. Wolken 985 und den ganzen Abschnitt von V. 887—1118 überhaupt, Ritter 814. 884 u. vornehmlich V. 565 u. d. flg.:

‘εὐλογῆσαι βουλόμεσθα τοὺς πατέρας ἡμῶν, ὅτι
ἄνδρες ἦσαν τῆσδε τῆς γῆς ἄξιοι καὶ τοῦ πέπλου,
οἵτινες πεζαῖς μάχαισιν ἔντε ναυφράκτῳ στρατῷ
πανταχοῦ νικῶντες αἰεὶ τήνδ᾽ ἐκόσμησαν πόλιν,
κοὐδεὶς οὐδεπώποτ᾽ αὐτῶν τοὺς ἐναντίους ἰδὼν
ἠρίθμησεν· ἀλλ᾽ ὁ θυμὸς εὐθὺς ἦν ἀμυνίας’,

und die Aufgabe die alte Zeit mit ihrer guten, strengen Zucht der Gegenwart entgegenzustellen hatte ja auch schon in seiner frühesten Arbeit, seinen Δαιδαλεῖς, der Dichter sich gestellt. S. Th. Bergk, Aristoph. fragm. Berol. 1840. p. 132 u. 138. frg. XIII, XIV, XV—XVII.

3) S. de rep. II, 369 u. d. flg.

harmonirende Zustände herbeiführen müsste; und dass er auch die wirkliche Aufführung eines im Wesentlichen dem von ihm vorgezeichneten Grundrisse entsprechenden Gebäudes nicht geradezu für unmöglich hielt[1]), daran würden schon der Ernst und die Gründlichkeit, mit denen wir den Plan zu demselben von ihm ausgearbeitet sehen, uns nicht zu zweifeln gestatten, aber auch au positiven Versicherungen, dass sein Staatsideal durchaus nicht für ein leeres, je zu wirklicher Existenz zu gelangen schlechthin unfähiges Gedankending gehalten werden wolle, fehlt es bei ihm ja keineswegs.

Nun allerdings, hier ist es freilich nicht die einfache Wiederherstellung eines verfallenen Gebäudes alter Zeit, wie bei Isokrates, der in Herstellung der von Solon gegründeten, von Klisthenes erneuerten Demokratie das alleinige Heil für Athen sah[2]), auf die seine Leser mit ihren Wünschen und Hoffnungen verwiesen werden; nein, der kühnste und grossartigste Neubau ist es, den das staunende Auge hier vor sich emporsteigen sieht; den Glauben an die Entwickelungs- und Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechts werden wir somit dem Denker, der wirklich damit einem künftigen Geschlechte eine Wohn- und Werkstätte bereitet zu haben meinte, gewiss nicht ganz absprechen können; wenn auch an der Stetigkeit und Unerschütterlichkeit dieses Glaubens andere nicht so hoffnungsvolle Aeusserungen in seinem umfangreichen, eine ganze Reihe von Jahren für seine Vollendung in Anspruch nehmenden Werke gerechte Zweifel in uns erregen müssen[3]); aber, wie wir schon früher sahen[4]), immer bleibt es doch jedenfalls nur ein Theil der Bürger, der durch die neue Staatsform sich wesentlich gefördert sehen würde (XXVI); hinter einem Zukunftsstaate nur aus Guten und Weisen, wie der Zeno's, würde daher der Platonische doch schon hiernach immer noch in einem sehr weiten Abstande zurückbleiben.

Ebenso wesentlich verschieden aber zeigt sich auch der Standpunkt Zeno's von dem alt- und echthellenischen darin, dass der Staat, den er gegründet wissen will, nicht ein hellenischer, sondern ein alle Menschen in sich fassender Weltstaat sein will.

---

1) S. besonders de rep. V, 456 c. VI, 499 c. 502 a. b. Vgl. E. Zeller, Plat. Studien, S. 19, u. K. Steinhart, Einl. zum Staatsmann, Pl. W. B. 3. S. 580. Anders freilich urtheilt er über die Ausführbarkeit der Ideen seiner Bücher vom Staate in den Gesetzen l. V, 739 d. Vgl. Zeller, Philos. d. Gr., Th. 2, Abth. 1, 2. Aufl., S. 615; während nach seinem Timäus und Kritias (worüber später Anm. XXVII) dagegen auch selbst schon frühere Geschlechter die Fähigkeit sein Ideal im Wesentlichen zu verwirklichen besessen und bewährt haben sollen, wonach denn auch der künftig einmal ins Leben tretende Idealstaat doch wieder nicht viel mehr als eine Wiederherstellung und Erneuerung schon dagewesener Zustände sein würde.

2) Areopagiticus 26. Vgl. K. O. Müller, Gesch. der gr. Lit., 2. Aufl., B. 2, S. 387.

3) Vgl. K. Steinhart a. a. O. B. 5, S. 271 u. 703.

4) S. Anm. 7, S. 64.

Nicht als ob lieber ein Weltbürger, als der Bürger dieser oder jener hellenischen Stadt, nicht schon vor Zeno so mancher von den Denkern und Weisen eines Volkes, das mit dem Barbarennamen ja doch keineswegs durchweg die ganze übrige Menschheit für ein niederes, rohes und bildungsunfähiges, nur eben den Menschennamen mit den Hellenen theilendes Geschlecht zu erklären gemeint war, hätte genannt werden wollen (XXVII).

Aber der Gedanke, dass irgend einmal in der Zukunft das hellenische Volk so mit den anderen Völkern sich vermischen und ihnen gleichsetzen könne, dass es nicht mehr für sich, sondern zerstreut unter sie wohnen[1]) und durch keine Besonderheiten in Sitte, Gesetzgebung und Verfassung sich vor ihnen auszeichnen, sondern in gleicher Weise wie die gesammte nichthellenische Welt fortan nur dem allen gemeinsamen Vernunftgesetze gehorche würde, war doch vor ihm in der That noch von keinem hellenischen Weisen ausgesprochen worden.

Auch von einem Diogenes nicht, an dessen praktische Philosophie wie an die seines Lehrers Antisthenes sonst doch bekanntlich die Stoa in den wesentlichsten Punkten auf das Engste sich anschloss[2]).

Und wie konnte dem auch wohl so sein? 'Ich bin ein Weltbürger', erwidert allerdings Diogenes auf die Frage, woher er sei[3]); worauf die einfachste Antwort ohne Zweifel 'aus Sinope' gewesen wäre, aber wegen Falschmünzerei im Dienste seines Vaters aus der Vaterstadt verbannt, konnte er nach ihr freilich sich nicht wohl nennen wollen[4]); doch auch sonst konnte er, der Heimathlose und Unbehauste, bald nach Athen, bald nach Korinth, Megara, Sparta, Myndos, Kreta auf den Kreuz- und Querfahrten seines Lebens Geführte und Verschlagene[5]), nirgends fest Ansässige, sich nicht irgend einem Staate angehörig fühlen, so dass er sich danach wohl bei einem

1) Plut. de Alex. s. v. s. f. I, VI 'ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν'.

2) Das bezeugt schon die bekannte Aeusserung Zeno's, in welcher der κυνιcμόc als 'cύντομοc ἐπ' ἀρετὴν ὁδόc' von ihm bezeichnet wird, Diog. L. VII, 121, vgl. aber auch ebenda VI, 15, wo in den Worten 'Οὗτοc (Ἀντιcθ.) ἡγήcατο καὶ τῆc Διογένουc ἀπαθείαc καὶ τῆc Ζήνωνοc καρτερίαc, αὐτὸc ὑποθέμενοc τῇ πόλει τὰ θεμέλια' offenbar das ganz sinnlose τῇ πόλει in τῇ cτοᾷ umzuändern ist (v. 14 'δοκεῖ καὶ τῆc ἀνδρωδεcτάτηc Cτωικῆc κατάρξαι'), wozu auch nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes das θεμέλια ὑποτίθεcθαι so besonders gut passt, — ein Verfahren, das man bei der notorischen Stupidität des Laërtiers, wofür neuerdings namentlich von Fr. Nietzsche, de Laërtii Diogenis fontibus, Rh. Mus. Jahrg. 23, S. 641 u. d. flg. die schlagendsten Beweise beigebracht worden sind, wohl nicht einer unberechtigten Kühnheit zeihen wird.

3) Diog. L. VI, 63.

4) Diog. L. VI, 20. 21. 56.

5) Ebenda 21. 27. 38. 41. 57—59. 74. 75. 77.

solchen seiner inneren Tragweite nach weit über die Grenzen eines einzelnen Landes hinausreichenden Wirken[1]) allerdings in der That am Besten geradezu als Erdenbürger, Weltbürger schlechthin[2]) bezeichnen konnte.

Aber wenn bei der Armuth und Bedürfnisslosigkeit, die er von dem Weisen verlangt, wie der Geringachtung aller nicht unmittelbar im Dienste der cynischen Tugend stehenden Bildungsmittel, die doch entschieden zum Wesen seiner Philosophie gehört[3]), weder dem Rechtsschutze nach, den er gewährt, noch seiner civilisatorischen, bildungfördernden Einwirkung nach der Staat für ihn und seine Schule eine besondere Bedeutung haben konnte (XXVIII): so konnte natürlich auch auf eine dereinstige Herstellung eines Universalstaates der Art, wie Zeno ihn beschreibt, sein Absehen nicht gerichtet sein (XXIX).

Wobei freilich, wie auch schon früher bemerkt worden[4]), auch in Betreff der grossen Meister der stoischen Schule, wie sie in Griechenland wenigstens uns vor Augen tritt, eine ähnliche Zurückgezogenheit vom öffentlichen Leben der Staaten, in denen sie wirkten, zugestanden werden muss; aber auf einer principiellen Nichtachtung des Staatslebens beruhte doch diese Nichtbetheiligung an den Staatsgeschäften bei ihnen keineswegs[5]).

Ohne Vorgänger indess mit seiner Idee eines alle Menschen in sich aufnehmenden Universalstaates unter den Philosophen Griechenlands entbehrte Zeno deshalb eines Vorgängers hierbei doch keineswegs ganz und gar.

Denn wie, hatte nicht schon mehre Jahrzehnte zuvor, ehe der stoische Weise seine Schule gründete, ein grosser Held und Fürst, der grösste, der je an der Spitze eines grossen Nationalunternehmens griechischer Streitkräfte stand, Alexander der Grosse, was nur als eine Forderung der Vernunft hinstellt der spätere Denker, zu verwirklichen, als Leben und Wahrheit ans Licht treten zu lassen unternommen, ein Reich, wie früher es noch nie dagewesen, gründend, in dem Europa und Asien, Griechen und Barbaren, nach jahrhunderte-

1) Vgl. über den kosmopolitischen Charakter des Lehrens und Wirkens des Mannes Epictet. dissert. III, 24, 64. ʻΔιογένης οὐκ ἐφίλει οὐδένα, ὃς οὕτως ἥμερος ἦν καὶ φιλάνθρωπος, ὥστε ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων τοσούτους πόνους καὶ ταλαιπωρίας τοῦ σώματος ἄσμενος ἀναδέχεσθαι'; 66. ʻδιὰ τοῦτο πᾶσα γῆ πατρίς ἐστιν, ἐξαίρετος δ' οὐδεμία', freilich die Sprache eines enthusiastischen Bewunderers — in der That reichte doch das Wirken des berühmten Cynikers über die Grenzen hellenischen Landes nie hinaus —, der indess ohne genügende Zeugnisse für das Grosse und Edle in den Tendenzen des so hoch von ihm Verehrten sich doch so über ihn schwerlich ausgesprochen haben würde.

2) Dig. L. VI, 63 ʻἐρωτηθεὶς, πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη'.

3) Diog. L. VI, 24. 27. 73.

4) S. oben Anm. 8 u. 9, S. 32.

5) S. Senec. de otio sapientis c. XXX, 55. ʻZeno ait: accedat sapiens ad rempublicam, nisi si quid impedierit' u. Plut. de Stoic. rep. c. 2.

langem Streit nun versöhnt[1]), durch gleiche Berechtigungen, Einrichtungen und Bildungsmittel[2]), ja durch die engsten Bande, eheliche Verbindungen zwischen den so schroff und spröde bisher fast jede gegenseitige Annäherung vermeidenden[3]), auf das Innigste mit einander verknüpft, zu einem grossen, erhabenen Völkerbunde, in dem die edleren Geister aller Nationen als verbrüdert, die Bewohner des Erdreichs insgesammt als eines gemeinsamen Vaterlandes Bürger sich fühlten[4]), zu jener allumfassenden dort nur geforderten Volksgemeinde also in der That bereits sich vereiniget und verschmolzen erblickten?

Nun allerdings, dass mit diesem Riesenplane[5]) wirklich sich trug Alexanders grosser und kühner, des höchsten Aufschwunges fähiger Geist und dass auch in der That bereits gar Manches von ihm, dem rastlos nach allen Richtungen hin thätigen, gethan worden war zu Ausführung seiner erhabenen Idee, ehe der Tod ihn hinraffte in der schönsten Blüthe seiner Jahre, wird man Plutarch in seinen Reden über Alexanders Verdienst oder Glück, wie wenig auch übrigens der im Lobe masslose, keinen Flecken auf seinem Helden duldende Panegyriker in dieser in Verherrlichung des grossen Mannes auch sein Leben desselben noch weit überbietenden Schrift zu verkennen ist, doch wohl immer ohne Widerrede zugestehen müssen[6]), und dass der Gedanke an diese grossartigsten Neubildungen der Zeit ohne Einwirkung auf die Idee jenes Universalstaates des Philosophen geblieben, wird wohl auch schwerlich jemand sich einbilden können.

Nur freilich hatte die Folgezeit immer doch nur in sehr unvollkommener Weise erfüllt, was bei Gründung seines Weltreichs nach Plutarch von Alexander beabsichtigt worden war.

Griechische Sprache und Bildung allerdings war über einen grossen Theil Asiens wie über das angrenzende Aegypten verbreitet worden durch des grossen Helden und Cultivateurs mit fast über-

---

1) ʽκοινὸϲ ἥκειν θεόθεν ἁρμοϲτὴϲ καὶ διαλλακτὴϲ τῶν ὅλων νομίζων’, Plut. de Alex. s. v. s. f. Or. I, c. VI.

2) l. c. Or. I, c. V, VI u. VIII, vgl. auch Strab. l. I, 67.

3) Plut. l. c. I, VII. Vgl. Schlosser, universalhist. Uebers. d. Gesch. der a. W., Th. 1, Abth. 3 (1827), S. 151.

4) Plut. a. a. O. Or. I, c. VI ʽπατρίδα τὴν οἰκουμένην προϲέταξεν ἡγεῖϲθαι πάνταϲ etc., ϲυγγενεῖϲ δὲ τοὺϲ ἀγαθοὺϲ, ἀλλοφύλουϲ δὲ τοὺϲ πονηρούϲ’ u. O. II, c. XI.

5) Plut. a. a. O. Or. I, c. III u. II, c. XI, wo als τέλοϲ Alexanders bezeichnet wird ʽἑνὶ κόϲμῳ κοϲμήϲαντα πάνταϲ ἀνθρώπουϲ μιᾶϲ ὑπηκόουϲ ἡγεμονίαϲ καὶ μιᾶϲ ἐθάδοϲ διαίτηϲ καταϲτῆϲαι’; I, c. VIII ʽεἰ μὴ ταχέωϲ ὁ δεῦρο καταπέμψαϲ τὴν ᾿Αλεξ. ψυχὴν ἀνεκαλέϲατο δαίμων, εἷϲ ἂν νόμοϲ ἅπανταϲ ἀνθρώπουϲ ἐπεβλέπετο καὶ πρὸϲ ἓν δίκαιον ὡϲ πρὸϲ κοινὸν διῴκηντο’ (?!) u. vit. Alex. c. XXII. Vgl. Droysen, Gesch. des Hellenismus. B. 1. S. 4 u. 5.

6) S. besonders Or. I, c. III, V, VIII u. c. XI, wo von seinem begeisterten Lobredner Alexander geradezu für das verwirklichte Ideal der Stoa ʽπᾶν ὃ ἂν δρᾷ κατὰ πᾶϲαν ἀρετὴν ἐνεργῶν ϲοφόϲ’ erklärt wird.

menschlicher Willens- und Thatkraft ins Werk gesetzte Eroberungszüge; und dass der civilisatorische Einfluss, den auch nach der Zerstückelung desselben eine solche Hellenisirung des Barbarenlandes auf einen grossen Theil der Menschheit ausüben musste, nicht gering zu schätzen, noch weit höher aber die für die Zukunft dadurch dem heilbringenden Werke der Verkündigung der göttlichen Wahrheit zur Verfügung gestellten Förderungsmittel anzuschlagen sind, wird gewiss auch niemand in Abrede stellen wollen.

Dass indess auch auf die grossen Massen aller der so unter hellenische Botmässigkeit gebrachten Völker die bildende Einwirkung dieser höheren Cultur, die auf diese Weise ihnen nahe gebracht worden, sich erstreckt hätte, wird indess doch wohl kaum auch nur für eines derselben mit einiger Sicherheit sich nachweisen lassen, und am Allerwenigsten wird man einen sittlich veredelnden Einfluss der Pflanzstätten derselben auf die Gesammtheit des Volkes, das sie in seine Mitte aufnahm, irgendwo zu entdecken im Stande sein[1]).

Auf die Griechen selbst aber wirkten die fremdartigen Elemente, mit denen sie ihre civilisatorische Mission in so nahe Beziehung brachte, im Allgemeinen offenbar nur schädigend und verunzierend ein[2]), indem orientalische Ueppigkeit[3]) und Prachtliebe[4]), wie einen bis zu entwürdigendster Speichelleckerei[5]), Präconisirung und Vergötterung meist nur durch ihre äussere Stellung, nicht durch innere Gottähnlichkeit über ihre Mitmenschen hervorragender Sterblichen ausartenden Knechtessinn nun auch der hellenische Geist nach und nach immer williger sich einimpfen liess (XXX); und mit jenem Reiche der Guten und Weisen also, welches Zeno bei seinem Universalstaate, wie wir sehen[6]), im Sinne hatte, konnten diese neuen aus Alexanders Weltreiche hervorgegangenen Staatenbildungen jedenfalls auch nicht die entfernteste Aehnlichkeit beanspruchen; wie wir denn auch eine wahre, aus einer echten harmonischen Vereinigung der beiden in äussere Verbindung gebrachten Bestandtheile, des hellenischen und des nichthellenischen, sich entwickelnde Neubildung, die doch Zeno's, selbst eines Mischlinges halb griechischer, halb phönicischer Abstammung[7]), Geiste bei dem Entwurfe seines Ideal-

---

1) Vgl. Schlosser a. a. O. 2, 1. S. 154. 167. 169. 177 u. K. O. Mueller de antiq. Antioch. I, 29. 31. 32.

2) Nur die mathematischen und Naturwissenschaften, vor Allem Mechanik und Arzneikunde, möchten den hohen Aufschwung, den sie unleugbar in dieser Zeit nahmen, zum guten Theile allerdings wohl diesem Bunde hellenischer und nichthellenischer, namentlich ägyptischer, Geisteskraft und Richtung zu danken haben.

3) Schlosser a. a. O. S. 151. 162. 165—167. 176. 177. 186 u. 187.

4) Chr. G. Heynii opusc. ac. V. I, P. 115 u. K. O. Müller, Handb. d. Arch. d. K., 3. Aufl. 1848. S. 150. 152. 155.

5) K. O. Müller a. a. O. S. 151. Schlosser a. a. O. S. 166.

6) S. Anm. 2, S. 68 u. XXIII.

7) Diog. L. VII, 1. 3. 15. 30. Cic. de fin. IV, 20. 56. Für Phöni-

staates sicher vorschwebte[1]), durchaus in keiner Weise in ihnen zu erkennen vermögen.

In wie fern nun also bereits vorher zur Wirklichkeit geworden, was von dem griechischen Denker als Forderung ausgesprochen wurde, wie doch aber jedenfalls immer noch unendlich weit hinter den Ideen desselben zurückgeblieben war, was durch Alexanders grossartige Eroberungszüge geschaffen und vorbereitet worden war, wird durch die voranstehenden Erörterungen wohl hinreichend klar geworden sein.

Aber sehen wir denn bei umfassenderem Umblicke nicht auch mit der ihm eigenthümlichen Idee nicht eines Weltreiches, eines Universaalstaates schlechthin, sondern eines Reiches der Weisen und Guten, das in einer fernen Zukunft alle Menschen in sich aufnehmen und so endlich zu That und Wahrheit werden lassen werde, worauf das Streben aller Edlen schon lange gerichtet gewesen, unseren Philosophen doch keineswegs eine so ganz isolirte Stellung im Alterthum einnehmen, wie er sie uns bei einem nicht über die Lehren griechischer Weisen hinausreichenden Gesichtskreise allerdings einzunehmen scheinen musste?

Oder wie, was aus der Magier Lehre Plutarch nach Theopomp im achten Buche seiner Philippica[2]) uns mittheilt über den Schlussact des grossen Weltdramas jahrtausendelanger Kämpfe des guten und des bösen Princips mit einander, wo alles Böse gänzlich ausgerottet sein, die Menschen, glückselig und zu einem allumfassenden Gemeinwesen vereinigt, alle eine Sprache haben und auch durch Gleichheit der Sitte und Lebensweise auf das Innigste mit einander verbunden sein würden, stimmt diess nicht auf das Ueberraschendste überein mit dem, was wir bei demselben Schriftsteller über jenen Staat Zeno's aus dessen Πολιτεία uns überliefert fanden, und haben wir nicht so in jenen altiranischen Weisen in der That die Geistesgenossen des hellenischen Denkers zu begrüssen, die wir in Griechenland selbst vergeblich aufgesucht hatten? Geistesgenossen, denen auch die Priorität vor ihm nicht streitig gemacht werden kann, wie ja selbst schon aus dem chronologischen Verhältnisse Theopomp's zu Zeno deutlich genug erhellt.

Wie nun aber, sollte da nicht auch geradezu eine directe positive Einwirkung dieser Lehre der Magier auf die Ideen des griechischen Weisen von jenem alle Völker in sich aufzunehmen bestimmten Zukunftsstaate anzunehmen sein?

Gewiss, da die Persische Religion, deren eigenthümliche Ideen und Gebräuche, dem einem Jahrhunderte lang unter Persischer Herr-

---

cische Abkunft sprach bei ihm namentlich die sehr dunkle Hautfarbe (μελάγχρως), die nach Apollonius dem Cyrier (s. D. L. a. a. O. 1) ihm eigen war.

1) S. Anm. XXIX im Anfange.

2) De Iside et Osir. c. 47. Vgl. Diog. L. prooem. sect. 8.

schaft stehenden Eilande[1]) seiner Abkunft und ersten Lebenszeit nach angehörenden griechischen Weisen doch wohl noch weniger als einem Herodot, Demokrit, Plato, Theopomp, Dinon, Aristoteles, Hecatäus aus Abdera, die doch schon so manches eine nicht oberflächliche Kenntniss Verrathendes über sie zu berichten wussten[2]), ganz fremd und unbekannt geblieben sein konnte, und er, worauf bereits oben hingewiesen worden, selbst keineswegs ein Grieche von reinstem und ungemischtestem Blute, auch wohl am Wenigsten zu einer schroffen Zurückweisung aller aus anderen Bereichen, als aus denen hellenischer Denk- und Anschauungsweise, seinem Geiste sich darbietenden Anregungen von vornherein prädisponirt sich fühlen konnte.

Nur dass freilich von einer unmittelbaren Aneignung der noch mit vielfachem seltsamem und phantastischem Beiwerke ausgeschmückten Ideen jener Weisen des Orients ihrer ganzen eigenthümlichen Ausgestaltung nach durch unseren Philosophen auf keine Weise die Rede sein kann. Was zum Theil auch schon das bereits über sie Mitgetheilte zeigt, indess doch auch noch genauer durch eine auf alle einzelne Differenzen zwischen der Stoiker und jener Magier Anschauungen eingehende Vergleichung beider idealer Zukunftsstaaten gezeigt werden soll.

Hier sind es nun aber wohl vor Allem die 'keiner Nahrung bedürftigen und keinen Schatten werfenden' und doch immer noch diese Erde, wenn auch nach einer wesentlichen Umgestaltung derselben, bewohnenden Menschen jener glückseligen Zukunft[3]) nach der von Theopomp skizzirten Lehre der Magier, die das rein Phantastische derselben auf das Unverkennbarste ins Licht stellen.

Ein verklärter Körper, durchsichtig und in reiner Geistigkeit hoch emporgehoben über alle irdische Bedürftigkeit allen Menschen verliehen, doch immer noch Erdbewohnern nach wie vor, — nicht ein Mann ohne Schatten, wie das bekannte deutsche Märchen ihn uns vorführt, sondern die ganze Erde bevölkert von wundersamen, an Wunderbarkeit jenen sogar noch weit überbietenden Gestalten der Art, irdischen Menschen von überirdischer, selbst der Götter Nahrung verschmähender Bedürfnisslosigkeit, — nun, wie jener reine Lichtdienst der Perser und der ihnen stammverwandten Nachbarvölker, — denen alle Finsterniss schlechthin als eins mit dem Bösen galt[4]), dieser grobmateriell Körper an sich, sobald der Geist aus

1) S. besonders Engel, Kypros. Berlin 1841. Th. 1. S. 257 u. d. flg.

2) S. über die drei letzteren Diog. L. Prooem. 8 u. 9, über Demokrit ebenda l. IX, 34. 35 u. Plut. H. N. VII, 55 am Ende, vgl. Röth, Gesch. unserer abendl. Philos. B. 1, S. 433.

3) 'τῆς γῆς ἐπιπέδου etc. γενομένης ἕνα βίον καὶ πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων etc. γενέσθαι' u. 'μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰν ποιοῦντας' Plut. a. a. O.

4) Ahriman, öfter auch geradezu Ἅιδης von den Griechen genannt,

ihm gewichen, ein Greuel[1]), alle die natürlichen Folgen seiner Nahrungsbedürftigkeit, auch schon jede Speichel-Absonderung, ein Gegenstand des Abscheus und der Scham, daher der sorgfältigsten Verheimlichung waren[2]) — wie eine orientalische Einbildungskraft eine solche Religion zu Erzeugung und Ausbildung so excentrischer Vorstellungen, Träume und Hoffnungen zu begeistern und zu entzünden vermochte, werden wir wohl nur ganz erklärbar und begreiflich finden; dass aber ein griechischer Denker so Ungereimtes und Widersinniges in das System seiner Gedanken hätte verweben können, für möglich zu halten gewiss keinen Augenblick uns versucht fühlen.

Eben so wenig aber werden wir natürlich eine Kühnheit in Feststellung des Zeitpunktes, wo jenes Reich der Guten und Weisen auf Erden zur Verwirklichung gelangen werde, wie jene Magier sie sich zu erlauben kein Bedenken trugen, bei einem nüchternen griechischen Denker erwarten können, der ja überhaupt jenes ganze dualistische Religionssystem, nach dem zuerst abwechselnd immer dreitausend Jahre ein guter und ein böser Gott im Besitze der Herrschaft sich befinden, dann wieder andere dreitausend Jahre der eine mit dem anderen kämpfen und Krieg führen und immer die Werke des anderen wieder zerstören würde, bis dann endlich mit einem zu gänzlicher Vernichtung des Gegners führenden Siege des ersteren dieser ganze Antagonismus zweier einander entgegengesetzter Principe seinen Abschluss finden werde[3]), unmöglich sich aneignen konnte (XXX).

Und auch jene nur durch die gewaltigsten Naturrevolutionen ins Werk zu setzende Umgestaltung der Erdoberfläche ferner, durch die erst in eine ebene Fläche der ganze Erdboden verwandelt sein müsste, alle Höhen erniedrigt, alle Schluchten und Thäler ausgefüllt, ehe jene grosse Völkergemeinschaft hergestellt werden könnte, wie sie auch schon oben[4]) als Ingredienz jenes Magierglaubens erwähnt

---

D. L. prooem. 8, Plut. de superst. c. 13, de Is. et Os. c. 46, vgl. Her. 7, 114, gleiches Wesens mit der Finsterniss, der physischen und der geistigen, Plut. de Is. et Os. c. 46, und geboren aus ihr (s. ebenda c. 47), daher denn auch seine natürliche Wohnstätte die dickste Finsterniss, Vendidad Fergord 19, 147.

1) S. Vendidad Ferg. 7, 4, wonach ein böser Dämon gleich nach dem Tode sich auf den Leichnam setzt, vgl. Spiegel, Avesta. Th. 2, P. XXXIII. Wesshalb ja auch ein Leichnam nicht mit dem Wasser, noch weniger natürlich mit dem Feuer, in Berührung gebracht werden durfte, s. Her. 3, 16. Strab. XV, 733. Spiegel a. a. O. p. LIII.

2) S. Herod. 1, 133. Xenoph. Cyrop. l. I, c. 2, 16.

3) ‘ἔπειcι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπαcι καὶ ἀφανιcθῆναι’ Plut. de Is. et Os. c. 44. Vgl. die Erläuterungen des Bundehesch zu dem von Theopomp Ueberlieferten bei Röth, Gesch. der abendl. Philos. Th. 1, S. 431. Neuntausend Jahre werden also hiernach vergangen sein müssen, ehe die vierte und letzte Weltperiode, die eine Zeit des reinsten, vollkommensten Glückes sein soll, wird eintreten können.

4) S. Anm. 3, S. 78.

worden ist, konnte Zeno's ruhigerem Geiste wohl schwerlich als eine so unerlässliche Bedingung der Herstellung seines Universalstaates erscheinen.

Dagegen möchte darin, dass von den Magiern ausdrücklich nur die Glückseligkeit, nicht, wie bei Zeno, die Tugend und Weisheit der Bürger jenes Staates hervorgehoben wird, ein wirklicher erheblicher Dissensus zwischen ihnen wohl gerade nicht zu erkennen sein.

Denn wahre Glückseligkeit erschien doch auch den Magiern nur erreichbar durch Tugend, thatkräftige, in Bekämpfung und Bewältigung des Bösen in und ausser uns sich bewährende Tugend; wer schädliche Thiere, Geschöpfe Ahrimans, ausrottet, wie die den Pflanzungen durch ihr Wühlen und ihre Gefrässigkeit so viel Schaden zufügende Wasserratte, der wird vorzugsweise als 'gottgeliebt und glückselig' von ihnen gepriesen[1]); wie sie aber auch ohne Reinheit und Lauterkeit des Sinnes und ein heiliges und unsträfliches Leben keine Seligkeit sich denken konnten, wird auf das Deutlichste von ihren heiligen Büchern bezeugt, wenn auch die Aufnahme in den Himmel, Ahuramazdao's, 'des heiligsten und reinsten'[2]), Wohnstätte, durchaus von einem solchen Sinne und Leben in ihnen abhängig gemacht wird[3]).

Und wie jene glückseligen Menschen hiernach die Magier zugleich als gut und weise sich dachten, so konnte doch auch Zeno die Guten und Weisen seines Zukunftsstaates offenbar nur als eben so glückselig wie gut und weise sich denken, da ja die Tugend nach der Lehre der Stoiker bekanntlich alle Bedingungen der Glückseligkeit schlechthin in sich selbst trägt[4]).

Nach der Lehre der Magier indess freilich ist es nicht nur das moralische Uebel, sondern ebenso auch Alles, was wir als physisches Uebel zu bezeichnen pflegen, was mit Ahriman's Vernichtung zugleich auch aus der Schöpfung, in die es ja eben erst durch ihn und die ihm untergeordneten Geister hineingekommen[5]), gänzlich verschwunden sein werde.

Eine recht schlimme Zeit allerdings, heisst es nach Theopomp's

---

1) S. Plut. Sympos. IV, 5, 23, vgl. de Is. et Os. c. 46 (wo zu 'τοὺς ἐνύδρους' auch wieder 'μῦς' hinzuzufügen ist), auch Herod. 1, 140.

2) S. Röth a. a. O. B. 1, S. 398 u. Note 625 u. 631 (S. 270 u. 271).

3) S. Röth a. a. O. S. 430. Auch konnte überhaupt eine Religion wie die der Perser, die ein so entschieden ethisches Gepräge an sich trägt, gut zu denken, zu sprechen und zu handeln, auf das Nachdrücklichste von ihren Anhängern fordert (Vispered III, 22, vgl. Röth a. a. O. S. 426), den guten Gott nach siegreicher Beendigung seiner Kämpfe mit dem Bösen Anderen als denen, die durchweg als rein und gut sich bethätigt, seinen Helfern im Streite (Vendidad 8, 61. 9, 165 u. d. flg. 11, 32, Yaçna XLIII, 13. 14; vgl. Spiegel Avesta, Th. 1, 171. Th. 3, LXXIV, 74. 105—109), die Glückseligkeit jener Bürger des Zukunftstaates der letzten Weltperiode offenbar nicht gewähren lassen.

4) S. Zeller a. a. O. Th. 3, 1, 1. S. 202.

5) Plut. de Is. et Osir. c. 46 u. 47.

Ueberlieferung bei Plutarch, wo Pest und Hungersnoth der böse Feind noch einmal die furchtbarsten Verheerungen anrichten lassen werde auf Erden, werde jenem glückseligen Zeitalter erst vorausgehen müssen; aber nachdem er nun so in diesem letzten, rasendsten Wuthanfalle alle seine Kraft zu tödten und zu zerstören erschöpft, sein letztes, condensirtes Gift versprützt, mit dem Stachel, den er in seiner blinden Wuth den Stichen nachgeschickt, die er gebohrt, seine ganze Macht zugleich verloren, so sich selbst getödtet (XXXII), er, der alles Todes und Verderbens alleiniger Urheber ist[1]), mussten sie mit ihm natürlich auch alle Uebel hinweggeschafft sein lassen aus der Welt.

Auch damit nun aber wieder die Stoiker uns vollkommen einverstanden zu denken werden wir bei einer etwas schärferen Beleuchtung ihrer Lehren über die Natur und die Bedeutung des physischen Uebels schwerlich geneigt sein können.

Freilich wenn Chrysipp in dem Bestreben die göttliche Vorsehung zu rechtfertigen auch in der Existenz eines so lästigen Ungeziefers wie der Bettwanze nur eine überaus heilsame Aufforderung zur Wachsamkeit, in der der Alles befressenden und zernagenden Mäuse eine Mahnung zu desto sorgsamerer Verwahrung der ihre Gier und Nagelust aufreizenden Dinge in unserem Besitze findet[2]) und daher denn auch keineswegs, wie durch seine Religion der Perser, zu einem unermüdlichen Vernichtungskriege gegen Geschöpfe der Art sich berufen glauben konnte: so möchte uns bei den Guten und Weisen jenes Zukunftsstaates eine solche Mahnung und Aufstachelung wohl mit gutem Grunde nicht mehr nöthig und jetzt somit der Rechtsanspruch dieser Thiergattungen auf des Lebens Freuden in der That bereits veraltet und erloschen erscheinen, und vermindert wenigstens mussten sich er und seine Schule die physischen Uebel oder das, was gemeinhin dafür gilt, wie der schulgerechte Ausdruck lauten würde, jedenfalls auch sonst durch die Tugend und Weisheit jener vollkommneren Zukunftsmenschen denken.

Indess so Manches der Art, wie die Krankheiten, denen die Menschen unterworfen sind, war doch nach ihnen wieder auch mit der ganzen menschlichen Natur, dem durch das Complicirte und Kunstvolle seiner Organisation, die Zartheit und Feinheit so vieler Gebilde derselben, nur um so anfälligeren und verletzbareren Körper des vollkommensten der Erdgeborenen[3]) und andern Grundbedingun-

1) Der schlagende Geist, der voll Tod ist, genannt in den Büchern der Avesta, s. Vendidad Farg. 1 u. 19, 1 u. d. flg., 22, 6, Yaçna 60, 5. 14 u. Spiegel, Avesta, Th. 3, XLV, wonach sein Name, Agro-mainyus, selbst 'der schlagende Geist' bedeutet.

2) Plut. de Stoic. rep. c. 21. Vgl. Zeller a. a. O. S. 163.

3) S. Gell. N. A. VII (VI), 1, ed. Hertz. Diess sind jene 'incommoda κατὰ παρακολούθησιν', in denen Chrysipp's Scharfsinn ein neues Rettungsmittel der Güte Gottes aufgefunden zu haben meinte, indem die Intention

gen unserer irdischen Existenz, zu eng verknüpft und verwoben, als dass wir es für denkbar halten könnten, dass sie an eine Befreiung der Menschen von diesen Uebeln, so lange sie überhaupt noch Menschen bleiben, geglaubt haben sollten (XXXIII).

Aber noch ein Bedenken erregendes Merkmal ist es, welches von jenen Magiern dem Universalstaate der Zukunft, der alle Völker in sich vereinigen werde, beigelegt wird; auch nur eine Sprache nämlich wird ja dann, versichern sie, auf der ganzen Erde zu hören sein[1]), auch darin also die innere Uebereinstimmung, die unter allen Menschen hergestellt sein wird, schon äusserlich sich zu erkennen geben.

Nun, es scheint, als hätte diese Consequenz aus der Annahme der innigen Lebensgemeinschaft, in der alle Völker und Individuen einst mit einander stehen würden, auch von Zeno eben so gut wie von jenen gezogen werden müssen, so dass wir hierin ihn also, wenn wir auch eine ausdrückliche Aeusserung des Philosophen über diesen Punct vermissen, doch ohne Weiteres uns in vollem Einklange mit jenen persischen Weisen zu denken hätten.

Und wie, sollte nicht gerade ihm, der eine Sprache, eben die des geistreichsten und gebildetsten, geisteskräftigsten und geistigregsamsten, wissensdurstigsten und weisheitsliebendsten Volkes seiner Zeit, zu einer Art Weltsprache der Gebildeten wenigstens fast aller Zonen und Nationen wirklich bereits geworden sah, eine solche Annahme ganz besonders nahe gelegen haben, noch weit näher sogar, als jenen Weisen der Perser, die auch zur Zeit ihrer Weltherrschaft doch nie ihrer Sprache eine ähnliche Verbreitung und Bedeutung zu verschaffen vermochten, so dass selbst als officielle Reichssprache sie doch immer nur in sehr beschränktem Masse, bei Inschriften auf öffentlichen Denkmälern z. B. nicht bloss in den durch Eroberung dem Reiche einverleibten Theilen desselben nur neben noch zwei oder drei anderen, sich geltend zu machen sich begnügte?[2])

Und dies sein Griechisch nun, das ja auch für ihn und seine ganze Schule nach ihrem damaligen Bestande noch das einzige Organ

---

des schaffenden Geistes danach doch immer nur auf das Schaffen des Guten gerichtet gewesen sein, nur diess, nicht auch die einer inneren Nothwendigkeit nach daran sich heftenden Uebel, unmittelbar von ihm geschaffen worden sein soll, weshalb er denn auch immer nur als 'auctor parensque rerum omnium bonarum' zu bezeichnen sei. Namentlich ist es der Kopf des menschlichen Körpers, dessen vielfache Verletzbarkeit als Folge seiner so kunstreichen Zusammenfügung 'tenuissimis minutisque ossiculis' dem scharfsinnigen Manne zum Beweismittel für den von ihm aufgestellten Satz dienen muss.

1) 'ἕνα βίον καὶ πολιτείαν ἀνθρώπων ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι', bei Plutarch.

2) Vgl. meine Rec. von C. L. Blum, Herodot u. Ktesias, Ztschr. f. Alterthumswiss. 1838, Nr. 113, S. 913 u. d. flg. Dreisprachlich sind bekanntlich namentlich die Inschriften zu Bisutun und zu Persepolis, viersprachliche hat man zu Suez in Aegypten gefunden.

war, durch welches die Lehren ihrer Weisheit verkündet wurden, konnte er wohl anders als es sich nun auch geradezu zur schlechthinnigen Weltsprache in jenem Staate der Guten und Weisen einer ersehnten besseren Zukunft denken?

Gewiss, es hat Manches für sich, Zeno eben so für die griechische, wie jene iranischen Weisen für ihre Sprache — denn dass diese keine andere bei ihrer Weltsprache der Zukunft im Sinne hatten, unterliegt wohl keinem Zweifel[1]) — eine so universale Geltung in jener idealen Zukunftswelt in Anspruch nehmen zu lassen.

Indess, ob auch er wirklich überhaupt für jenen Völkerverband auch volle Spracheinheit aller der verschiedenen sich zu ihm vereinigenden Glieder durchaus unentbehrlich befunden habe, wird eine offene Frage doch wohl immer noch bleiben müssen.

Bei den Magiern der Perser war es offenbar vor Allem ein religiöses Moment, das sie jene Spracheinheit in dem Universalstaate der letzten Weltperiode für durchaus nothwendig zu erklären bewog. Nur den dem Gesetze ihres göttlichen Propheten gläubig und vertrauensvoll sich Unterwerfenden, dem reinen Dienste ihres heiligen und allmächtigen Gottes nach vieltausendjähriger schmählicher Befleckung mit allen den Greueln sinnlosen und verruchten Götzendienstes (XXXIV) reuig sich Zuwendenden aus den anderen Völkern der Erde, konnten sie die Fähigkeit Antheil zu nehmen an der Glückseligkeit, die der Menschheit am Ende der Tage nach ihnen beschieden sein sollte, zugestehen. Nur eine Sprache, die, in welcher eben ihr heiliges Gesetz verkündet worden und in der allein also auch Gott würdig gepriesen werden könne[2]), konnte ihnen daher auch zum Ausdrucke des Denkens und Fühlens jener reinen und vollkommenen Menschheit der Zukunft geeignet erscheinen.

Ganz anders die Stoa, deren Religion des nationalen Charakters ja schon früh fast gänzlich sich entäussert hatte, so dass fast nur die Namen und Bräuche der heimischen Götterverehrung noch beizubehalten aus äusseren Rücksichten von ihnen für räthlich erachtet worden war, und die desshalb auch eine besondere religiöse Weihe, die ihr etwa durch Homer und Hesiod, nach Herodot die Urheber ihrer Theogonie[3]), mitgetheilt worden, für die Sprache, in der sie redeten und schrieben, unmöglich in Anspruch nehmen konnten.

Auch noch aus einem anderen Grunde indess werden wir es keineswegs wahrscheinlich finden können, dass überhaupt auch Zeno

---

1) Ihre Sprache, d. i. die ihrer alten heiligen Bücher, ihrer Gebete und Gottesverehrung, oder doch eine dieser wenigstens möglichst nahe stehende, wie dies von dem Altpersischen (s. Röth, Th. 1, Noten S. 1) aus Keilinschriften deutlich sich ergeben hat, von dem dann aber nach Strab. XV, 724 wieder auch die in Medien, Baktrien und Sogdiana gesprochenen nur eben mundartlich verschieden waren.

2) S. Spiegel, Avesta, Th. 3, p. I.

3) Herod. II, 53.

eine solche Homophonie von der Gesammtbürgerschaft seines idealen Zukunftsstaates erwartet und gefordert habe.

Eine solche Weltsprache nämlich musste doch entweder als eine von den bisher gesprochenen durchaus verschiedene, ganz neugebildete zu denken sein; oder man müsste eben annehmen, dass eine der bereits vorhandenen Sprachen einst ein so entschiedenes Uebergewicht über alle anderen sich zu verschaffen im Stande sein werde, das eine gänzliche Verdrängung derselben aus ihrem bisherigen Besitzstande zur Folge haben würde.

Eine Sprache der ersteren Art aber, wie würde eine solche völlige Neubildung auf dem Sprachgebiete zu einer so allgemeinen Geltung zu gelangen und auf die Dauer sie sich zu sichern vermögen, wenn nicht von vornherein der Stempel der Allgemeingiltigkeit auf das Unverkennbarste ihr aufgeprägt wäre; was offenbar doch nur eine gegen jede eigenthümliche Auffassungs- und Empfindungsweise der einzelnen Nationalitäten ganz indifferent sich verhaltende reine Begriffssprache, die lediglich das System der Begriffe des menschlichen Verstandes seiner innerlichen logischen Synthesis nach zur Anschauung zu bringen sich zur Aufgabe stellte, mit einem gewissen Rechte würde von sich rühmen können, obwohl auch sie doch immer nur dem einen Momente ihrer logischen Organisation nach, da anderseits gerade hier, wo kein Mittelglied der Empfindung Logisches und Phonetisches aneinander knüpfte, die lautliche Bezeichnung des jedesmal Auszudrückenden der inneren Nothwendigkeit am Entschiedensten ermangeln würde.

Nun für jenen nur aus Weisen, den Weisen aller Völker, herzustellenden Zukunftsstaat, wird man vielleicht meinen, könnte allerdings wohl gerade eine solche Denker- und Philosophen-Sprache Zeno ganz besonders geeignet befunden und so sie sich auch durch das Band der Spracheinheit mit einander verknüpft gedacht haben.

Ich zweifle, da doch wohl auch jene Weisen nach ihm gewiss nie zu blossen logischen Rechenmaschinen sich würden herabwürdigen lassen, sondern immer noch Menschen würden bleiben wollen, Menschen, die immer doch auch noch Triebe und Gefühle haben wie andere, nur dass dem Wärmegrade derselben bei ihnen nie über die von der Vernunft dafür vorgezeichnete Grenze hinauszugehen gestattet ist, deshalb denn aber natürlich auch immer noch einer ganz anderen, reicheren, lebens- und wirkungsvolleren Sprache zum Ausdruck ihres Seelenlebens bedürfen werden[1]) (XXXV).

---

1) Nur auf eine philosophische Sprache, die mit Verdrängung aller Volkssprachen allgemeine Menschensprache zu werden prätendirte, will übrigens natürlich das Abschätzige, was in den im Texte gebrauchten Worten liegt, bezogen werden. Eine 'lingua philosophica', die andere, beschränktere Zwecke verfolgt, unterliegt einer ganz anderen Beurtheilung; und am Allerwenigsten möchte ich namentlich der Anmassung, zugleich eine Abfertigung der Lieblingsidee des grossen Leibnitz von

Dass nun aber auch das Zweite, was als möglich von uns hingestellt wurde, — ein drittes Denkbares, eine aus einem wüsten Gemenge aller Volkssprachen zusammengeknetete Weltsprache, wird überhaupt wohl niemand erst um seine Existenzfähigkeit zu befragen für nöthig halten, — dass dieses Zweite also, wonach einer bereits vorhandenen Sprache den Rang und die Würde einer Weltsprache der Philosoph für die Zukunft hätte zugewiesen wissen wollen, als durchaus unannehmbar zurückzuweisen sein solle, geht aus unseren bisherigen Betrachtungen allerdings doch immer durchaus noch nicht mit genügender Sicherheit hervor.

Denn wenn ihn auch die Gründe, aus denen die Magier für ihr Persisch eine solche Zukunftsstellung in Anspruch genommen zu haben scheinen, zu gleichen Forderungen für sein Griechisch freilich nicht bewegen konnten, konnten ihm nicht doch auch schon die inneren Vorzüge, wie die schon jetzt errungene Weltstellung dieser Sprache, deren auch oben bereits gedacht worden, eine solche Annahme in Betreff ihrer zukünftigen Bestimmung gerade recht nahe legen?

Schwerlich; da die Einsicht, wie mit seiner Sprache, dem sichersten Schutz- und Bewahrungsmittel seiner ganzen psychischen Individualität, ein Volk auch seine ganze Nationalität aufgebe, zumal dann, wenn es so vollständig, wie es doch von den anderen Nationen ihrer Abstammung nach angehörenden Bürgern ihres Weltstaates jene Magier gefordert zu haben scheinen, ihrer sich zu entäussern sich genöthigt sehen sollte, dem stoischen Philosophen doch gewiss nicht gefehlt haben wird, von einer so stolzen Geringachtung der gesammten nichtgriechischen Welt aber, wie wir sie z. B. bei Epicur finden, nach dem die Weisheit ja überhaupt auf keinem anderen als auf hellenischem Boden soll wachsen und gedeihen können[1], wir in der Stoa, vielleicht auch schon der oben bereits berührten Abstammung so vieler unter den Meistern ihrer Schule wegen[2], durchaus nirgends eine Spur finden, vielmehr Chrysipp sogar geradezu die Weisen über die ganze Erde zerstreut und doch durch starke unsichtbare Bande auf das Engste mit einander verknüpft sein lässt[3], Weise natürlich, wie wir oben bereits sahen, nicht im strengsten Sinne des Wortes, sondern nur in entschiedenem Fortschritte zur

---

einer Pasigraphie u. Pasilalie, der er eine so grosse Bedeutung zuschreiben zu können meinte (s. la vie de Mr. Leibnitz vor dem Essais de la Theodicée. Amsterdam 1734. T. I, p. 87. u. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Philosophie, B. 2. Berlin 1866, S. 164 u. 165, auch Guhrauer, G. W. Freih. von Leibnitz, eine Biographie. Th. 1, S. 331 u. 332) hier so nebenbei beabsichtigt zu haben, dieser Aeusserungen über eine imaginäre Sprache der Art wegen bezichtigt zu werden befürchten müssen.

1) S. Anm. XXVII.

2) S. oben, S. 78.

3) S. oben S. 39, Anm. 5.

Weisheit hin begriffene[1]), aber nur an solche Weise, nicht so durchaus vollkommene, wie sie ja überhaupt auf Erden zu allen Zeiten immer nur als ganz vereinzelte Ausnahmen sollten vorkommen können[2]), werden wir offenbar doch auch bei den eine ganze grosse Staatsgemeinde bildenden Guten und Weisen jener einst zu erwartenden schöneren Zukunftswelt zu denken haben; deren Aufbau aus Gliedern aller Nationen ja übrigens auch an und für sich schon die Anerkennung der Gleichberechtigung aller Nationalitäten bei Zeno auf das Deutlichste bezeugt.

Nach alle dem nun also werden wir auch in diesem Puncte Zeno uns in Uebereinstimmung mit jenen Magiern zu denken uns wohl schwerlich entschliessen können und so, bei Bewahrung des unterscheidenden Typus der einzelnen zu jenem grossen Menschheitsbunde sich vereinigenden Völker, ja denn auch erst den κόϲμοϲ, die harmonische Einheit des Mannichfaltigen, zu der sich wie im Baue der Welt hier ja Alles einst zusammen ordnen sollte[3]), in Wahrheit in ihm zu erkennen vermögen.

Womit übrigens auch die Forderung eines gleichen Rechtes und Gesetzes für alle Glieder desselben keineswegs in einem unauflösbaren Widerspruche sich befindet, da der Majestät des einen, allgemeinen Vernunftgesetzes[4]) wir doch wohl recht gut auch sonst in Denk- und Gefühlsweise, Sitte und Lebensgewohnheiten vielfach von einander abweichende Individuen und Nationen gleich willig huldigend uns denken können.

Freilich den schroffen und unversöhnlichen Gegensatz, in dem wir früher nur zu oft die Völker der Erde feindlich einander entgegentreten sahen, würden wir bei einer solchen allgemeinen Menschenverbrüderung uns entschieden hinwegzudenken haben; durch die sänftigende, veredelnde und verfeinernde Einwirkung indess, die alle wahre Bildung auf den Menschen übt, werden zwar nothwendiger Weise auch alle jene inneren Gegensätze, welche Verschiedenheit der Race, Nationalität, Individualität, Berufs- und Wirkungskreise unter den Menschen erzeugen, einen milderen Ausdruck gewinnen, ein gänzliches Aufhören aber der individuellen Verschiedenheiten der Menschen unter einander werden wir daraus doch keineswegs zu

---

1) Diesen προκεκοφότες ἐπὶ ποσόν glaubte denn Chrysipp auch seinen Freund und Gönner, den Scythenkönig Hydanthyrsos, ohne Weiteres beizählen zu können, s. Plut. de Stoic. rep. c. XX.

2) S. Anm. VIII.

3) Vgl. Anm. XXIX und über den κόϲμοϲ des Weltalls s. Cic. de universo c. 10 'ut hunc hac varietate distinctum bene Graeci κόϲμον, nos lucentem mundum nominaremus; aber auch bei Pythagoras, der zuerst die Welt so nannte (s. Plut. de plac. philos. II, α. Schol. Il. Γ, 1), deutet jene Sphärenmusik, die er lehrte, ja schon auf dieselbe Auffassung des Begriffes hin. Vgl. auch A. von Humboldt, Kosmos, B. 1, S. 76 u. 77.

4) S. oben Anm. 3—5, S. 64.

folgern haben, wie wir ja auch in der Kunst grosser nur idealisch Schönes uns vor Augen führender Meister das Ideale in Gestalt, Haltung und Zügen jener edelgearteten Naturen, die sie uns kennen lehrt, dem Leben und Reichthum der künstlerischen Composition doch auf keine Weise Abbruch thun sehen.

Ja wenn bei näherer und innigerer Verbindung der Völker der Erde insgesammt alle die aus der Verschmelzung so verschiedenartiger Elemente in allen möglichen Mischungsverhältnissen sich ergebenden Combinationen natürlich auch immer neue Typen menschlicher Bildung ans Licht bringen müssen, ist es vielmehr eine Zunahme als Abnahme jener individuellen Verschiedenheiten unter den Menschen offenbar, die wir von jener grossen Völkervereinigung zu erwarten haben würden.

Dass übrigens die Bedeutung des Individuellen doch auch in anderen Beziehungen unserem stoischen Philosophen, ungeachtet der abstracten, farb- und gestaltlosen Idealität seines Musterbildes eines Weisen[1]), keineswegs gänzlich entging, möchte doch wohl schon aus den speciellen Regeln, die er besonderen Lebensaltern für das ihnen gemässe sittliche Verhalten vorzuschreiben mit seiner Philosophenwürde recht wohl verträglich fand (XXXVI), sicher genug sich ergeben[2]).

Noch eine Frage aber ist es nun, die in Betreff jenes Weltreiches des stoischen Philosophen sich uns aufdrängt, welche Dauer er diesen vollkommenen Zuständen der irdischen Menschheit beigemessen, ob es ein unvergängliches, unzerstörbares Reich gewesen, das er durch die zu hoher Vollkommenheit herangereift in liebevoller Eintracht zu harmonischem Zusammenwirken sich vereinigenden Geschlechter einst, ungewiss wann, auf Erden gegründet sich gedacht habe, oder ob er nicht vielmehr auch diesem wie allem anderen irdischen Glück einen ewigen Bestand absprechen zu müssen geglaubt habe (XXXVII).

Nun in bestimmten Worten finden wir die Zeiten seiner Dauer für seinen Weltstaat von Zeno allerdings nirgends festgestellt; aber einmal endete nach ihm jedenfalls auch diese so schöne und herrliche Zeit, wenn nicht eher, so doch mit jener furchtbaren Katastrophe gewiss, deren dereinstiges Eintreten die Stoa so zuversichtlich verkünden zu können meinte, jenem allgemeinen Welt-

---

1) S. oben S. 60 u. 61.

2) Anders Neander a. a. O. S. 73. 'Zeno wollte die Gemeinschaft, ohne die in den Gesetzen der Schöpfung begründeten und in der Vernunftentwickelung gesetzten Rechte der Besonderung anzuerkennen, eine Einheit der Gemeinschaft mit Verwischung aller Eigenthümlichkeiten und eigenthümlichen Unterschiede, die Gemeinschaft nur in der Auflösung, nicht in der Erfüllung der eigenthümlichen Ordnungen. Es würde so die Menschheit zu einer unorganischen Masse zusammengeschmolzen sein'. Mein davon abweichendes Urtheil indess glaube ich im Texte genügend begründet zu haben.

brande[1]), der als eine der Grundlehren ihrer Philosophie in dem Systeme derselben sich geltend macht[2]) (XXXVIII) und dem sie wohl selbst den Termin, wo er eintreffen müsse, auf das Genaueste vorherzubestimmen sich getrauten[3]). Eine merkwürdige bei aller Ungeheuerlichkeit eines gesunden Kernes indess doch keineswegs ganz entbehrende Lehre, die an sich jedoch der Begrenzung der hier uns beschäftigenden Aufgabe nach keine Aufforderung uns näher über sie auszulassen enthält.

Doch nur eben diese unsere gegenwärtige Welt ja war es, der ein so grauses Ende von den Philosophen dieser Schule geweissagt wurde; die weltbildende Kraft, wie sie jenem göttlichen Urfeuer, dem uranfänglichen und alleinewigen Gotte[4]), innewohne, kann keinen Abbruch nach ihnen erleiden durch jene Katastrophe der dereinstigen Auflösung dieses Weltbestandes, und immer neue Welten dann lassen sie es so gebären in nie ermüdender Schaffenslust, erlöschend und neu aufflammend, erkaltend und erstarrend und wieder neu sich entzündend in wechselnder Perioden Lauf (XXXIX).

Was für Welten wohl aber, der unseren ähnliche oder verschieden von ihr geartete und vielleicht bessere und vollkommnere als sie, wie es aus dem von Chrysipp behaupteten Verschwinden aller Uebel mit dem Weltbrande[5]) wenigstens als eine nothwendige Consequenz sich zu ergeben scheint, wenn auch von einem schreienden Missklange, einer durchaus unaufgelösten Dissonanz in der allgemeinen Weltharmonie freilich auch schon beim Bestehen dieser Uebel die Stoa bekanntlich nichts wissen wollte[6]).

Nun selbst auf den Fürwitz einer solchen Frage meinten Stoiker, wenn auch nicht die ältesten, berühmtesten Lehrer dieser Schule, wie es scheint, eine Antwort herausgeklügelt zu haben, — die neuen Welten, nichts als neue unveränderte Auflage dieser gegenwärtigen Welt würden sie sein, meinten sie, dasselbe Weltdrama, dieselben Acte mit denselben Acteurs sollen immer von Neuem nach ihnen sich abzuspielen haben, denselben Sokrates, Platon, Chrysipp und Epicur als Revenants würde man so immer von Neuem die Weltbühne betreten, dieselben Scenen resultatlosen Kampfes mit der Thorheit und Verkehrtheit der Zeit aufführen, den alten Mond und und die alte Sonne nach ihrem Erlöschen wieder aufleuchten, ja auch die alten von dem Weltbrande mit aufgezehrten Götter ins-

---

1) 'ἐκπύρωσις τοῦ κόσμου', s. Diog. L. VII, 142. 157. Stob. Ecl. I, 115 (416).

2) S. Zeller a. a. O. S. 136 u. d. flg.

3) S. Nemesius de nat. hominis 238 (Oxonii 1671. p. 277). Stob. ecl. I, 67 (264) u. Zeller a. a. O. S. 140 u. 141.

4) S. Kleanthes u. Chrysipp bei Plut. adv. Stoic. 31 u. 36, de st. rep. 38. 39. de def. or. 19.

5) Plut. adv. Stoic. c. 17.

6) S. Zeller a. a. O. S. 161 u. d. flg. und oben S. 46, 81.

gesammt aus dem Flammenbade, in das sie sich versenkt, frisch und unversehrt wieder emporsteigen sehen in unveränderter Kraft und Herrlichkeit (XXXX).

Leere und unerquickliche Träumereien, die auf die, welche sich ihnen hingaben, immer wohl nur eine lähmende, der erhebenden und ermuthigenden jener Idee Zeno's von einer fortschreitenden Entwickelung des Menschengeschlechts gerade entgegengesetzte Einwirkung ausüben konnten.

Wie anders die erhabenen Seher des Alten Bundes, die auch allerdings Himmel und Erde zuletzt vergehen und einen neuen Himmel und eine neue Erde entstehen lassen, aber einen Himmel und eine Erde, in der man ewiglich sich freuen und fröhlich sein werde über das, was der Herr schaffe[1]), eine frohe und vertrauensvolle Zuversicht, in der sie jedes weiteren Forschens nach den Gestalten, die jene neuen Welten unter seiner schaffenden Hand annehmen würden, ruhig und getrost sich begeben zu können glaubten (XXXXI).

c. Sibyllinische Orakel.

Noch ein Wort über die in früheren Jahrhunderten der christlichen Kirche ja denen des Alten Testaments fast gleichgeachteten Zeugnisse der Sibylle von Christo und dem messianischen Zeitalter.

Was nun aber der Art in den uns erhaltenen Büchern diesen Namen tragender Orakel sich vorfindet, ist, da der nichthellenische, jüdische oder christliche, Ursprung dieser Bücher heut bereits auf das Genügendste festgestellt ist und die etwaige Entlehnung einzelner Bestandtheile[2]) derselben durch ihre jüdischen Verfasser aus früheren heidnischen Sibyllenbüchern wenigstens durchaus unnachweisbar bleibt, natürlich von vornherein als für unseren Zweck unbrauchbar zurückzuweisen, und nur in Betreff einer als Sibyllinisch sich ankündigenden Weissagung daher, jener berühmten in Vergil's vierter Ekloge, wird die Frage entstehen können, ob nicht in ihr doch vielleicht wirklich Ahnungen und Vorgefühle einer besseren Zukunft, eines dem messianischen der Propheten des Alten Testaments nahe verwandten goldenen Zeitalters, schon aus altgriechischer Zeit uns erhalten sein möchten.

Was und wie viel indess in dieser merkwürdigen im Allgemeinen allerdings gewiss auf Sibyllinischer oder dafür geltender Grundlage ruhenden Dichtung aus einer solchen alten griechischen Quelle, aus dem 'Cumaeum carmen', dessen letztes Zeitalter der Dichter V. 4

---

1) Ps. 102, 26 u. 27. Jes. 51, 6. 65, 17. 18. 66, 22.

2) S. Bernhardy, Grundr. der gr. Lit. 3. Bearb. Th. 2, Abth. 1, S. 441, Bergk, gr. Literaturgesch. in Ersch u. Gr. Encykl. S. 315 (Th. 81) u. R. Volkmann, Philol. 15. Jahrg. (1860) S. 303 u. d. flg.

als bereits erschienen ankündigt[1]), geflossen sein möge, wird sich doch auch im Einzelnen unmöglich feststellen lassen.

Dass aber messianische Weissagungen im strengeren Sinne des Wortes hier jedenfalls nicht zu suchen sind, die Cumäische Sibylle mit dem eben geboren werdenden Knaben (V. 8), mit dessen Geburt die neue Zeit beginnen solle, nicht unmittelbar auf Christum selbst konnte hindeuten wollen, mit der zurückkehrenden Jungfrau V. 6 nicht die 'jungfräuliche Mutter, die vom heiligen Geiste schwanger geworden', gemeint sein konnte, wie man früher ohne alles Bedenken annehmen zu können meinte[2]), braucht heutzutage wohl nicht erst weitläufig bewiesen zu werden; ja auch die neuere Auffassung der von Vergil seiner Ekloge zum Grunde gelegten Weissagung bei Döllinger[3]), die in dem in der erythräischen Sammlung Sibyllinischer Weissagungen verheissenen göttlichen Knaben, 'aus dem Virgil schmeichlerisch einen Sohn des Consuls Pollio gemacht habe', zwar nicht gerade eine bestimmte Hindeutung auf Christum selbst findet[4]), aber doch in der an die Geburt desselben von der Sibylle geknüpften Verkündigung des Anbruchs eines neuen Weltalters, einer neuen Ordnung der Dinge, 'ein sicheres Zeichen des Vorhandenseins viel reinerer Hoffnungen, tieferer Bedürfnisse, als sie in den Worten des Dichters unmittelbar sich ausprägten', und der 'Ahnung einer nahe bevorstehenden Erfüllung solcher Erwartungen' erblickt, kann so ohne allen Nachweis der bestimmten Persönlichkeiten, die solche Erwartungen gehegt, wie sie dort von ihm hingestellt wird, auf eine besondere Beachtung wohl kaum einen begründeten Anspruch erheben.

Und wird nun bei alle dem eine gewisse bemerkenswerthe Aehnlichkeit der Vergilischen Weissagung mit manchen zu den messianischen gezählten des Alten Testaments sich denn doch allerdings nicht ganz ableugnen lassen, wie bei den von den Rindern nicht mehr zu fürchtenden Löwen Vergils (V. 22) namentlich wohl sofort Jeder

---

1) Vgl. Heyne in Forbiger's Virgil P. I, 75 u. 78.

2) S. Augustin. de civit. dei l. X, c. XXVII u. Euseb. de vit. Constantini V, 19; Dante, das Fegefeuer, Ges. 22, V. 70—72 u. 'de oraculis Gentilium et in specie de Vaticiniis Sibyllinis libri tres auct. D. Clasen, Helmstadii 1673, p. 604 u. 745. Vgl. auch Herzog, Realencykl. der protest. Theologie u. Kirche den Artikel 'Sibyllen' von Ed. Reuss.

3) Heidenthum u. Judenthum S. 733.

4) Wie doch auch in neuerer Zeit noch wieder Lasaulx 'de mortis dominatu in veteres', p. 63, der sogar alle, 'die nüchternen Sinnes jene Rückkehr der Jungfrau u. s. w. von der Sibylle nicht direct auf Christum bezogen wissen wollen', zu den Leuten, 'qui in cogitationibus suis evanuerunt' zu zählen keinen Anstand nimmt, ebenso Seemann a. a. O. S. 18, der neben der Hinweisung auf die heilige Jungfrau, die Geburt des göttlichen Kindes, des Sohnes des grossen Gottes u. s. w., sogar auch eine Erneuerung jenes Protevangeliums von der Schlange, der der Kopf zertreten werden soll, in dem 24. Verse dieser Ekloge ('occidet et serpens') entdeckt zu haben meint.

an die Stroh wie die Ochsen fressenden bei Jesaias c. 11, 6. 7, vgl. 65, 23, denkt: so bietet dieselbe bei dem sonst so verschiedenen Charakter beider, zumal dem so schwach vertretenen sittlich religiösen Moment in den Erwartungen des Dichters, für eine durchgängige Parallelisirung der Ideen des Römers mit jenen erhabenen prophetischen Worten von der 'Ruthe aus dem Stamme und dem Zweige aus den Wurzeln Isai's, auf welchem ruhen werde der Geist des Herrn, der mit Gerechtigkeit richtet die Armen und mit dem Odem seiner Lippen die Gottlosen tödtet' und den hohen Gnaden und Segnungen, die von ihm und seinem Geiste im Laufe der Zeit ausgehen würden[1]), doch offenbar immer nur einen ziemlich schwachen und unsicheren Anhalt dar, und alles Wesentliche in der Schilderung des neuen goldenen Zeitalters findet sich immer auch schon in jenen Bildern, die von der ersten goldenen Zeit griechische und römische Dichter zu entwerfen liebten, nur dass Vergil nicht auf einmal deren ganze Herrlichkeit sich wiederkehrend dachte, sondern nach und nach aus dem Verderben der Gegenwart die bessere Zukunft sich loswindend und entwickelnd.

Anhang.

Ausführlichere erläuternde und begründende Anmerkungen.

I. An die Spitze der Belege dafür, dass auch 'im Heidenthum Christus sich vorgebildet und vorherverkündigt finde', wird unsere Stelle (Apolog. c. XVIII, 30 e. 31 a) auch in einer Abhandlung der letzten Decennien: das griechische und römische Heidenthum in seinen Beziehungen zum Christenthum, von H. J. Seemann, im Programm des katholischen Gymnasiums zu Neisse, 1856, gestellt und namentlich hier S. 15 zum Beweise für die Erkenntniss der Weisen des Alterthums, 'dass die Menschen nicht im Stande wären, die Wahrheit zu finden und das Gute zu thun, es sei denn dass es Gott gefalle, seinerseits ihnen Jemanden zu schicken, sie zu belehren und bessern', benutzt. Wobei nur nicht hätte verschwiegen werden sollen, dass nach Apol. 30 a u. c ganz in derselben Weise wie jenen möglicher Weise einst nach seinem Tode zu ihnen Kommenden auch sich selbst Sokrates als einen mit dem Auftrage der Aufstachelung, Besserung und Belehrung seiner Landsleute betrauten göttlichen Abgeordneten betrachtete.

Eben so stützt sich vornehmlich auf sie Lasaulx, 'de mortis dominatu in veteres', P. 62, indem er die Behauptung, 'omnis deponenda esset spes, homines effici posse meliores, quam nunc sunt,

1) Jes. c. 11, 1, 4. 9.

nisi deo placuerit mittere illis praestantioris animantem naturae, qui peccantes corriperet atque ut rectam ingrediantur viam hortaretur', von Sokrates ausgesprochen werden lässt.

Aber wo findet sich denn von dem 'praestantioris animans naturae' in dem schlichten 'εἰ μή τινα ἐπιπέμψειε' in unserer Apologie auch nur eine Spur?

II. S. Meno 81, de legg. 870 d. e. Phaed. 70 c. Gorg. 523, 524 u. 527 c. Vgl. K. Göbel zu Platon's Phädon in A. Fleckeisens N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. B. 101 u. 102, H. 11 (1870), S. 129—135, wo über die λόγοι θεῖοι, ἱεροί, μυστικοί und ἀπόρρητοι bei Plato — oft hat auch λόγος, oder παλαιὸς λόγος (de legg. 716 a), an sich schon diese Bedeutung — mit besonderer Gründlichkeit gehandelt wird. Sind es übrigens Dichterworte, die mit diesen λόγοι gemeint sind, so ist es doch offenbar immer nur ein sehr relativer Werth, der von dem Philosophen ihnen zugestanden wird, s. meine Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, Th. 1, S. 42—56, und dass auch selbst den Dichtern, die vorzugsweise für Göttersöhne galten, wie ein Orpheus und Musäus, doch nicht etwa eine höhere Autorität von ihnen zugestanden wurde, zeigt schon der beschränkte Gebrauch, der von der theologischen Poesie, die unter solchem Namen sich Geltung zu verschaffen suchte, in seinen Schriften von ihm gemacht, und das geringe Gewicht, das ihr von ihm in ihnen beigelegt wird (s. Orphica, rec. G. Hermannus, p. 473 u. Plat. de rep. II, 363 c.), deutlich genug; während jener Sorte von Büchern, die, gleichen Namen sich aneignend, von vagabondirenden wahrsagenden Bettelpriestern seiner Zeit als Bewahrer geheimer Sühn- und Zaubermittel in den Städten und Häusern herumgetragen und angepriesen wurden, der Nahrung wegen, die dem verderblichsten Aberglauben durch sie gegeben wurde, in den Büchern vom Staate (364, c. e) natürlich geradezu nur mit unverhehlter Geringschätzung und Verachtung gedacht wird. Wonach man auch mit der Behauptung Ackermann's, das Christliche im Plato, S. 52, dem auch F. Baur, das Christliche des Platonismus, S. 92, beistimmt, dass, 'was den Aposteln und Evangelisten die Propheten des alten Bundes, Plato jene gottbegeisterten Sänger wären und dasselbe Gewicht, welches im neuen Testament auf Mosen und die Propheten gelegt würde, Plato auf solche Dichter lege', sich keineswegs einverstanden erklären kann. Dass aber auch anderen λόγοι θεῖοι und deren Verkündigern keine höhere Bedeutung von ihm beigemessen wird, ergibt sich wohl schon aus seiner bekannten Erklärung in den Büchern vom Staate, dass zur Leitung des Staates eben nur der echte Philosoph in Wahrheit sich eigne, mit genügender Bestimmtheit.

Und wenn der siebente der Platonischen Briefe freilich kein Bedenken trägt für die alten heiligen λόγοι, 'οἳ μηνύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι', ohne Weiteres den unbedingtesten Glauben in Anspruch zu nehmen, verräth sich eben auch damit schon deutlich

genug seine Unechtheit. Vgl. Steinhart, Plato's s. W. Th. 8, S. 301 u. Susemihl die gen. Entwick. d. Plat. Philos., Th. 1, S. 228.

III. Vgl. Plato's s. W. übersetzt von H. Müller, B. 7, Abth. 2, Anm. 1 zu dem zweiten Buche der Gesetze (S. 448) das über den Zusatz ἀνδρός zu θείου bei Eusebius von dem Uebersetzer Bemerkte, das wegen des darauf folgenden 'Ἴσιδος' doch wenigstens ἀνθρώπου lauten müsste. Uebrigens sind hier die Worte 'τοῦτο δ' οὖν τὸ περὶ μουσικὴν ἀληθές τε καὶ ἄξιον ἐννοίας, ὅτι δυνατὸν ἄρ' ἦν περὶ τῶν τοιούτων νομοθετεῖσθαι βεβαίως θαῤῥοῦντα μέλη τὰ τὴν ὀρθότητα παρεχόμενα' von 'ὅτι δυνατὸν' offenbar falsch übersetzt: 'dass es sonach in dergleichen Dingen möglich war durch feste Gesetze Muth erregende Lieder anzuordnen'; da die Lieder, um die es sich handelt, doch keineswegs lediglich Muth zu erregen bestimmt sein konnten, überhaupt auch nachher erst mit den Worten 'τὰ τὴν ὀρθότητα φύσει παρεχόμενα' die von ihnen geforderte Beschaffenheit ihren Ausdruck erhalten sollte. Vielmehr ist der Sinn, wie besonders auch das Folgende 'θαῤῥοῦντα χρὴ εἰς νόμον ἄγειν καὶ τάξιν αὐτά' u. c. 'ἆρ' οὖν θαῤῥοῦντες λέγωμεν' etc. deutlich zeigt, 'es sei sehr beachtenswerth, dass es dort, bei den Aegyptiern, möglich war durch feste Gesetze zuversichtlich Lieder der Art zu dauernder Geltung anzuordnen', — wie ja denn auch schon mit der Sprache Müller's Uebersetzung sich schlecht verträgt, da für das Wort θαῤῥεῖν die ihm beigelegte Bedeutung 'Muth erregen' schwerlich je sich möchte nachweisen lassen.

IV. In den Handschriften der Sieben vor Theben, aus denen die Aeschyleischen von Plato de republ. II, 361, 6 (τοῦτον δὲ τοιοῦτον θέντες τὸν δίκαιον παρ' αὐτὸν ἱστῶμεν τῷ λόγῳ ἄνδρα ἁπλοῦν καὶ γενναῖον, κατ' Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν, ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα') citirten Worte entnommen sind, lauten dieselben nach G. Hermann, Aesch. tragoediae, T. II, Lips. 1852, S. 316 u. 317, durchweg 'οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει', bei den sie citirenden alten Schriftstellern aber tritt meist (s. ebenda) δίκαιος an die Stelle von ἄριστος; und brachten sie, von der Bühne zu Athen herab in Gegenwart Aristides des Gerechten gesprochen, wie Plutarch bezeugt, die Wirkung hervor, dass sie sofort von jederman auf diesen bezogen wurden: so muss wohl auch in der That δίκαιος in ihnen von dem Publicum gehört worden sein. Was indess dies dem Texte des Dichters selbst zu vindiciren uns freilich doch immer keineswegs nöthigen würde, sondern sehr gut mit G. Hermann auch durch die Annahme, dass erst der sie sprechende Schauspieler das für die Verhältnisse significantere δίκαιος hineingebracht habe, sich erklären lassen würde. Jedenfalls galt der, dem bei Aeschylus ursprünglich dieses schöne Lob zugedacht war, der Seher Amphiaraos, dem Boten, der es aussprach, wie dem es bestätigenden Eteokles, keineswegs bloss für einen gerechten Mann nach dem gemeingriechischen nur eine beschränkte Tugendsphäre damit bezeichnenden Sprachgebrauche,

sondern in gleicher Weise wird auch seine Weisheit, Tapferkeit, Frömmigkeit, Mässigung und Besonnenheit (s. V. 549 u. 50, 576, 579, 583, 590) rühmend hervorgehoben, und der Beste überhaupt, nicht gerecht allein, wollte er ohne Zweifel nicht zu sein scheinen, sondern sein. Denn die Bedeutung des ἄριστος an unserer Stelle, weil es auf Kampfestüchtigkeit allein jetzt ankomme, etwa so abschwächen zu wollen, dass lediglich an den ἀλκὴν ἄριστος, den tapfersten, dabei zu denken sei, wird wohl niemand sich in den Sinn kommen lassen; legt doch auch der Bote selbst keineswegs auf die Tapferkeit des Kämpfers das grösste Gewicht, sondern ʻzu fürchten ist, wer die Götter ehrtʼ schliesst seine Rede. Freilich der Schein, den mit ihren frechprahlenden Schildeszeichen und Inschriften die mit ihm gegen Theben streitenden Helden zu erregen strebten, ist der unüberwindlicher, siegesgewisser Kampfestüchtigkeit, und zunächst ist es also allerdings auch eben dieser Schein, den der fromme Seher, indem seines Schildes Rand keinerlei Zeichen trägt, zu erregen verschmäht. Aber auch schon, dass in der lebenskräftigen Tiefe seines an trefflichen Anschlägen fruchtbaren Geistes (V. 574 u. 75 ʻβαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενος, Ἀφʼ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλεύματαʼ) der Grund, wesshalb er der beste nicht scheinen will, sondern sein, gefunden wird, weist darauf hin, dass keineswegs hier allein auf das Sein, nicht auf den Schein, sein Sinn gerichtet war. Von diesem ἄριστος aber im umfassendsten Sinne des Wortes möchte Plato's δίκαιος, der ja auch nicht sowohl im Besitze einer vereinzelten Tugend, als vielmehr der vollkommensten Harmonie, Gesundheit und Wohlgestalt der Seele überhaupt ist, (s. de rep. 443 u. 444) nicht eben wesentlich verschieden sein, so dass er jenem allerdings wohl auch ohne Bedenken von ihm in dem Aeschyleischen Verse substituirt werden durfte, zumal das ἀγαθὸς εἶναι ἐθέλων an den wirklichen Aeschyleischen Text dabei immer doch noch deutlich genug erinnerte.

Nach Plato aber richteten sich dann eben wieder Andere beim Citiren desselben.

V. Ueber den Standpunkt der zu seiner Zeit gangbaren griechischen Volksmoral erhebt sich Plato mit einem solchen Ideale des Gerechten offenbar auf das Entschiedenste, und selbst ein Aristoteles zählte doch (ethic. Nicom. l. III, c. VI) die ἀδοξία immer noch schlechthin zu den Dingen, die zu fürchten dem Menschen wohlanstehe, ja Pflicht sei, und nannte den sie nicht Fürchtenden schamlos (ʻἀναίσχυντοςʼ), und wer ruhig und gefasst bliebe, selbst wenn ihm die Strafe der Geisselung bevorstünde, gehörte nach ihm keineswegs zu den ἀνδρεῖοι (ʻοὐδʼ, εἰ θαρρεῖ μέλλων μαστιγοῦσθαι, ἀνδρεῖοςʼ, § 5); auch soll der Tod nach ihm zwar allerdings durchaus nicht unter allen Umständen von uns gefürchtet werden, aber ein καλὸς θάνατος ist bei ihm wohl der Tod auf dem Schlachtfelde, ein derartiger Tod aber, wie der von seinem grossen Lehrer als das Ende

des Gerechten uns vor Augen gestellte, konnte bei einer solchen Scheu vor der ἀδοξία doch wohl schwerlich zu den καλοὶ θάνατοι von ihm gezählt werden. Obwohl seinen fürstlichen Freund Hermeias allerdings doch auch kein viel besseres Schicksal traf (durch des Persischen Feldherrn Memnon Tücke festgenommen und zum Könige geschickt 'ἐκεῖ κρεμασθεὶς ἀπώλετο', Strab. l. XIII, 610), und auch dieser erlitt ja nach dem schönen Hymnus auf die Tugend (εἰς Ἀρετάν), den der Philosoph zu seinem Gedächtniss dichtete, doch eben nur um seiner Tugend Willen den Tod. Wobei indess doch auch wieder nicht unbeachtet bleiben darf, dass die hier gepriesene 'Ἀρετά' gegen Ehre und Ruhm so gleichgiltig uns zu denken, wie jene Gerechtigkeit des zweiten Buches des Platonischen Staates, doch wohl auch schon die neben dem Freunde als Beispiele des leidenschaftlichen Trachtens nach ihr uns vorgeführten Heroen, namentlich Achill und Ajax, schwerlich gestatten möchten. Vgl. auch A. Stahr, Aristotelia, Th. I, S. 80, wo die Ἀρετά des Hymnus zwar allerdings auch mit Tugend übersetzt, aber zugleich doch mit Recht darüber geklagt wird, dass einen adäquateren Ausdruck dafür die deutsche Sprache eben nicht darbiete, und W. Gräfenhan, Aristoteles poëta. Mühlhausen 1831, p. 21.

VI. Zu Plato de rep. V, 472 d vgl. hier auch 472 c 'παραδείγματος ἄρα ἕνεκα ἐζητοῦμεν etc. ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον — οὐ τούτου ἕνεκα, ἵνα ἀποδείξωμεν, ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι'. Wo die allerdings etwas undeutlichen Worte 'ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον, ἢ γένοιτο καὶ οἷος ἂν εἴη γενόμενος', die H. Müller'sche Uebersetzung 'wenn Einer(!) das erreichen sollte, und dessen fähig ist' jedenfalls nicht zulassen, sondern nur so offenbar aufgefasst werden können: wir forschten nach dem vollkommen gerechten Manne, wie ein solcher in der Vorstellung zu Stande zu bringen, auf welchem Wege wir zu der Idee eines solchen gelangen (vgl. 361 b τοῦτον δὲ θέντες τὸν δίκαιον παρ' αὐτὸν ἱστῶμεν τῷ λόγῳ, s. Stallbaum z. d. St.), nämlich dadurch, dass wir den gerechten Mann rein als solchen fassen (360 c. d), von allem Fremdartigen, nicht zum Wesen der Gerechtigkeit an sich Gehörenden, sein Bild säubern und entblössen (361 c. d), und wie er dann, so von uns ausgestattet, im Geiste sich uns darstellen würde. Vgl. auch Luthardt a. a. O. S. 157, dem wir also darin wohl Recht geben müssen, wenn er in Betreff dieses Bildes Plato's von dem leidenden Gerechten behauptet, 'dass die alte Welt das Bewusstsein habe, dass es schwerlich zur Wirklichkeit kommen werde'; aber 'einen so wesenlosen Schatten' hätte er ein Bild von so unleugbarer Aehnlichkeit mit der geistigen Gestalt, in der der vollkommene Gerechte nun wirklich auf Erden erscheine, desshalb doch immer nicht nennen sollen.

VII. Zu Plato's Phädrus 250 d vgl. Xenoph. Cyneg. c. XII, 19. 'ἴσως, εἰ ἦν τὸ σῶμα αὐτῆς δῆλον, ἧττον ἂν ἠμέλουν οἱ ἄνθρωποι ἀρετῆς', eine Stelle, die insofern Aehnlichkeit mit der Platonischen hat, als auch in ihr die Behauptung ausgesprochen wird,

dass, wenn die Tugend (bei Plato 'φρόνησις καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά') mit den Augen geschaut werden könnte, wohl mehr Liebe zu ihr, ein entschiedneres Trachten nach ihr, bei den Menschen zu finden sein würde, dadurch aber doch auch wieder wesentlich von jener sich unterscheidet, dass nur Plato einer dem einfachen Wortsinne nach so durchaus widersinnig erscheinenden Annahme eine Wendung gibt, durch die sie ihr Absurdes verliert und eine reale Bedeutung erhält, da bei ihm bekanntlich das Schauen der Tugend, oder genauer der einzelnen Tugenden, nicht als ein unmittelbares, sondern ein Anschauen derselben in den Abbildern, in denen sie auf Erden sich darstellt, gefasst, diesen nun aber eben eine derartige Beschaffenheit, mittelst deren sie ohne Weiteres dem Auge, dem schärfsten der Sinne, als solche sich zu erkennen gäben und wirksam sich erwiesen, streitig gemacht wird, während die Schönheit, das Urschöne, dagegen in der That sich durch Abbilder der Art, wenn auch immer freilich nur in unvollkommener und mangelhafter Weise, den Menschen zu offenbaren und eine wunderbare Anziehungskraft auf sie auszuüben vermöge. Wovon der Grund von unserem erhabenen Philosophen denn allerdings bekanntlich wieder in einem Schauen dieses Urschönen selbst, aber einem vorirdischen, geistigen, woran nur in diesem irdischen Leben durch jene Abbilder die Erinnerung geweckt würde, gesucht wird, dem Schauen einer in einem so eigenthümlichen Glanze strahlenden Idee, dass nun eben auch ihre irdischen Abbilder nothwendigerweise eine ganz besonders mächtige Einwirkung auf uns ausüben müssten.

Wogegen es sich bei Xenophon schlechtweg um die unmittelbare Sichtbarkeit der Tugend selbst handelt und diese nun allerdings natürlich auch ihm für unmöglich gilt, dagegen, um dessenungeachtet dem Gedanken an sie eine grössere Wirksamkeit zu sichern, die Behauptung, dass, wenn sie auch nicht von den Menschen gesehen werden könnte, doch sie selbst überall gegenwärtig Alles sähe und die Guten achtete und ehrte, die Schlechten ihre Geringschätzung und Verachtung fühlen liesse (§ 4 'ἡ δὲ πανταχοῦ πάρεστι διὰ τὸ εἶναι ἀθάνατος καὶ τιμᾷ τοὺς περὶ αὐτὴν ἀγαθούς, τοὺς δὲ κακοὺς ἀτιμάζει') von ihm ausgesprochen wird. Was wohl, da doch von Natur unbedingt Alle die Tugend liebten, nur der von ihr geforderten Anstrengungen wegen die grosse Masse von dem Streben nach ihr abliesse (§ 18), ernstlich erwogen und beherzigt, seiner Meinung nach doch vielleicht in Manchem das Verlangen sie selbst um den Preis schwerer Arbeiten und Mühen sich zu eigen zu machen möchte erwecken können (§ 22).

Eine seltsame Hypostasirung der Tugend bei einem prosaischen Schriftsteller in der That, zumal über das Verhältniss dieser mit so merkwürdigen Eigenschaften ausgestatteten Tugend zu der Gottheit, der doch allein eine solche Allgegenwart und Richtergewalt im Ernste sich zuerkennen lässt, auch nicht die leiseste Andeutung von ihm gegeben wird.

Doch auch bei Cicero noch in seinen so ganz auf griechische Lehren und Ideen zurückzuführenden philosophischen Schriften sehen wir ja die Vorstellung von der Sichtbarkeit der Tugend wieder zum Vorschein kommen, ohne dass indess die Stellen, die darauf hindeuten oder hinzudeuten scheinen, ein besonders helles Licht über den Gegenstand verbreiteten; da de offic. V, 1 einfach die Worte Plato's im Phädrus ('quae, si oculis cerneretur, mirabiles amores excitaret') wiederholt werden, nur dass an die Stelle der φρόνησις nebst den anderen Tugenden hier die Gestalt der Tugend ('facies honesti') schlechthin gesetzt wird (vgl. Gernhard in seiner Ausgabe dieser Schrift zu dieser Stelle), de fin. bon. et malorum V, XXIV, 69 aber das zu dem 'viderent' hinzugefügte 'penitus' ('quod si ipsam honestatem, undique perfectam atque absolutam, rem unam praeclarissimam omnium maximeque laudandam, penitus viderent') es sehr zweifelhaft erscheinen lässt, ob überhaupt an eine eigentliche Sichtbarkeit derselben hier gedacht werden, oder nicht vielmehr nur von der vollkommenen eben so lebendigen und anschaulichen als tief in ihr innerstes Wesen eindringenden Erkenntniss der Tugend, in ihrem Gegensatze gegen die unsicheren und schwankenden Gaukelbilder, mit deren Zauber der Ruhm auf die Seele einwirke, behauptet werden solle, dass sie die Menschen, die zu ihr sich zu erheben vermöchten, in noch weit höherem Grade in Entzücken und Begeisterung versetzen würde. In Folge dessen auch Döllinger's Benutzung dieser Stelle zum Beweise für 'die Sehnsucht der besseren unter den Heiden nach einem sichtbar leuchtenden Vorbilde menschlicher Tugend, indem das Entzücken in ihr geschildert werde, welches die Menschen empfinden würden, wenn sie einmal so glücklich wären die vollkommene Tugend lebendig und persönlich schauen zu können' (s. Heidenthum u. Judenthum S. 732), die gerechtesten Bedenken erregen muss.

VIII. Sextus Empiric. adv. mathem. ed. Bekker VII, 287 (432). IX, 420 (133) behauptet zwar schlechtweg, dass bis jetzt der Weise der Stoiker unauffindbar sei ('μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος τοῦ κατ' αὐτοὺς σοφοῦ'), doch giebt er diess gerade nicht für das eigene Zugeständniss der Stoiker selbst aus, und auf keinen Fall lässt sich aus seinen Worten entnehmen, dass diess die Meinung der ganzen Schule gewesen sei. Im Allgemeinen scheinen sie vielmehr den Weisen nur als δυσεύρετος bezeichnet zu haben, s. Clem. Alex. Str. l. II, c. II, 435 Pott (bei Klotz Th. II, p. 134), 'τούτοις (der Lehre des Speusippos) ἀκόλουθα οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι δογματίζουσιν, βασιλείαν, ἱερωσύνην, προφητείαν, νομοθετικήν, πλοῦτον, κάλλος ἀληθινόν, εὐγένειαν, ἐλευθερίαν μόνῳ προσάπτοντες τῷ σοφῷ· ὁ δὲ δυσεύρετος πάνυ σφόδρα καὶ παρ' αὐτοῖς ὁμολογεῖται', da die Worte Cotta's bei Cicero de nat. deor. III, 32 in seiner Widerlegung der Stoiker, 'si — sapientiam nemo assequatur', wie die seinem Lälius von ihm in den Mund gelegten (de amic. c. V 'negant, qui haec subtilius disserunt, quemquam virum bonum esse,

nisi sapientem. Sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo assequutus est'), wie Plutarch's 'ἔστι δὲ οὗτος οὐδαμοῦ γῆς οὔτε γέγονεν', adv. Stoic. c. XXXIII, als ein solches Zugeständniss der Schule selbst doch auf keinen Fall geltend gemacht werden können. Sie wagten also, scheint es, nur nicht irgend eine bestimmte historische Persönlichkeit für eine vollständige Verwirklichung dieses ihres Ideals mit allen den zum Theil so seltsamen und hochgespannten Forderungen, die sie an dasselbe stellten, auszugeben; wie denn Chrysipp de Stoic. repugn. c. XXXI (vgl. auch Euseb. praep. ev. VI, c. VIII, 16), weder sich selbst nach einen seiner Freunde und Schüler oder Lehrer und Vorgänger für σπουδαῖος, was bei ihnen eins mit σοφός ist, zu erklären gerathen fand ('καὶ μὴν οὔτ' αὐτὸν ὁ Χρύσιππος ἀποφαίνει σπουδαῖον οὔτε τινὰ αὐτοῦ γνωρίμων ἢ καθηγεμόνων') und in gleicher Weise auch Posidonius selbst einen Sokrates, sowie die von seiner Schule so hochgehaltenen Häupter der Cyniker, Antisthenes und Diogenes, zwar zum Beweise, dass die Tugend nicht überhaupt etwas schlechthin Unwirkliches und Erträumtes sei, anführt, aber auch sie immer nur als noch im Fortschritte begriffene, nicht vollendete Weise gelten lässt (Diog. L. l. VII, 91), Kleanthes aber auch von den wenigen Besseren, auch von sich selbst also zugleich, eingesteht, dass ihnen doch nur etwa, wenn ihr in sittlicher Schlechtigkeit verbrachter Lebenstag schon zum Untergange sich neige, der Tugend endlich habhaft zu werden gelinge, Sext. Empir. IX, 411 (90). Vgl. auch Cic. de fin. III, 8 Cato's Worte von dem Weisen der Stoa: 'is, quem efficere volumus, quem quaerimus certe'.

Erklärte nun aber doch derselbe Chrysipp, der über die Weisen seiner Zeit ein so abfälliges Urtheil aussprach, doch zugleich ohne Bedenken, dass es einen oder zwei wahre Weise indess allerdings doch wirklich gegeben habe (Euseb. praep. evang. VI, 8, 13, Opp. ed. G. Dindorf V. I, p. 302): so kann denn wohl nur noch das graue Alterthum, eine mythische Vorzeit es sein, für die sie die Verwirklichung ihres Ideals in Anspruch nehmen mochten; und dass diese in der That auch wohl schon Chrysipp bei seiner eben erwähnten Erklärung im Sinne hatte, möchte sich auch wohl schon aus dem μυθεύεται, dessen sich Alexander Aphrodisiensis für eben diese Aufstellung der Schule bedient ('τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοί, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς μὲν εἷς ἢ δεύτερος ὑπ' αὐτῶν μυθεύεται'), mit ziemlicher Sicherheit ergeben.

Welches nun aber diese Weisen der Vorzeit gewesen sein sollen, die zu einer solchen Höhe der Weisheit und Tugend sich emporgeschwungen, um als vollendete Musterbilder derselben hingestellt werden zu können, darüber werden wir ja auch keineswegs im Dunkel gelassen, indem von Seneca (de constant. sapientis c. II) ausdrücklich Ulysses und Hercules als solche stoische Tugendmuster namhaft gemacht werden ('Hos Stoici nostri sapientes pro-

nunciaverunt, invictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrarum'), Tugendbelobungen und Heiligsprechungen, die offenbar kaum im geringeren Masse, als manche der neusten Zeit, wenn auch aus etwas verschiedenen Gründen, unsere Verwunderung würden erregen müssen, wenn wir nicht mit der Kunst der Umdeutung und allegorischen Ausdeutung der historischen Sage zu gut bekannt wären, auf die sich eben die Stoiker vor Allen, wie ja schon die unter Heraklides Namen gehenden Homerischen Allegorien (ed. Nic. Schow, Gott. 1782, s. besonders S. 118 u. 209) auf das Genügendste zeigen, so ausnehmend trefflich verstanden. So, aber auch nur so freilich, konnte es ihnen gelingen alle die Zeugnisse von einer wilden, masslosen und ungebändigten Naturkraft bei dem Einen, wie von der kecken und redefertigen Lügenbereitschaft des Anderen, so zu überfirnissen und übertünchen, dass sie nichtsdestoweniger bei den vielen erhabenen Eigenschaften, die Sage und Poesie doch in der That schon ihrem einfachen Wortsinne nach ihnen zugestehen, geradezu für Verwirklichungen ihres Tugend- und Weisheitsideals ihnen gelten durften.

Obwohl mit dieser künstlichen Weise Gestalten einer ganz anders gearteten Vergangenheit in stoische Weise umzudeuten keineswegs doch alle Stoiker unbedingt einverstanden sich erklärten; wie denn insbesondere Seneca doch vielmehr auf geschichtlichem Boden jenen stoischen Weisen aufsuchen wollte und, ganz absehend von jenen willkürlichen Deutungsversuchen, in Folge einer solchen Umschau ohne Bedenken erklären zu können meinte, dass der Heroismus eines Cato jedenfalls weit über den jener mythischen Heroen zu stellen sei, so dass in dem grossen Römer ein weit sichereres Musterbild eines Weisen, als in jenem Ulysses und Hercules früherer Jahrhunderte, die unsterblichen Götter den Menschen gegeben hätten (in der oben angeführten Stelle 'Catonem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortales dedisse, quam Ulyssem et Herculem prioribus seculis'), einem Manne von so hoher und vollendeter Sittenreinheit, Sittenstrenge und Weisheit, dass in ihm vielleicht jenes stoische Weisheitsideal von der Wirklichkeit sogar noch übertroffen worden wäre (de constant. sap. 7, 1. Vgl. unten Anm. XII und XIII). Woneben derselbe doch aber auch noch von der Zukunft neue Verwirklichungen des Ideals erwarten zu können meinte, die vielleicht auch jenen Weisen wie den Vogel Phönix alle 500 Jahre einmal wieder von Neuem auf Erden erscheinen lassen werde (s. epist. 42 und sein 'exhibemus vel exhibebimus istud humani ingenii decus' in der oben angeführten Stelle der Schrift de constantia).

Aussprüche grosser stoischer Weisen, nach denen jedenfalls Behauptungen wie die Neander's und Döllinger's einer Rectificirung bedürftig sein werden, wenn der erstere (in der öfter angeführten Abhandlung S. 74) ohne Weiteres die stoische Schule die Idee des Weisen überhaupt nur als ein Ideal betrachten lässt, 'indem

der Weise in der empirischen Erscheinung sich nur als ein mit seinem Streben dahin gerichteter darstelle', der andere (Heidenthum u. Judenthum S. 732), wenigstens, 'dass bis jetzt der echte Weise, das Ideal von Tugend und sittlichem Heroismus, noch nicht auf Erden erschienen sei', als allgemeine stoische Lehre hinstellt, und auch selbst die Richtigkeit der Aeusserung Ueberweg's (Gesch. der Philosophie des Alterthums, 3. Aufl., Berlin 1867, S. 199) über diesen Punkt: 'die späteren Stoiker gestanden ein, dass kein Einzelner dem Ideale des Weisen vollkommen entspreche, sondern factisch nur der Unterschied der Thoren und der zur Weisheit Fortschreitenden bestehe', welches auch immer diese späteren Stoiker bei ihm sein sollen mögen, doch eben so wenig wird zugegeben werden können.

Doch auch noch eines anderen Weisen früherer Zeiten, den die Stoa als solchen gelten lässt, jenes 'διαλεληθὼς σοφός' der allerältesten Zeit bei Stobäus (ecl. Th. II, 65 ed. Meineke) wird hier zuletzt noch zu gedenken sein, der allerdings auch von Döllinger (an einer andern Stelle der erwähnten Schrift, S. 327) nicht ganz unbeachtet geblieben ist, indem mit Rücksicht auf ihn, indess nur eben auf ihn, doch eine Art beschränkenden Zusatzes zu der oben angeführten Behauptung, dass in niemandem die Stoiker ihr Ideal eines Weisen verwirklicht gefunden hätten: 'doch habe es einmal in den ältesten Zeiten einen solchen nunmehr vergessenen Weisen, den man freilich nicht bezeichnen könne, gegeben', von ihm hinzugefügt worden ist.

Nothwendig indess muss zur Commentirung dieser Stelle erst der schöne und gehaltreiche neunzigste unter den Briefen des Seneca herbeigezogen werden, wenn ihr ein auch nur einigermassen klarer und bestimmter Sinn abgewonnen werden soll.

Offenbar nämlich ist dieser 'διαλεληθὼς σοφός' der ersten Zeiten kein anderer, als eben jener dort, vornehmlich nach Posidonius, wie es scheint, geschilderte Weise des goldenen Zeitalters, jener Unschuldswelt, wo die Sterblichen noch 'recentes a diis' — das Gepräge ihrer göttlichen Abkunft in seiner vollen ursprünglichen Reinheit und Frische bewahrend — willig in Allem der Natur folgten und namentlich noch gänzlich frei waren von aller Habgier, jedem Trachten nach fremdem Eigenthum, da von einem bestimmten Eigenthum des Einzelnen damals überhaupt noch nicht die Rede habe sein können ('in commune rerum natura fruebantur'); während sie später 'desierunt omnia possidere, dum volunt propria' und nun 'irrupit in res optime positas avaritia et multa concupiscendo omnia amisit'.

In Folge dessen bezeichnet denn nun auch die Stelle bei Stobäus selbst jenen Weisen zunächst mit ganz klaren Worten als 'οὐκ ὀρεγόμενός τινος'; doch auch aus den darauf folgenden Worten 'οὔτε νομίζειν βουλόμενον ἔν τινι τῶν ἐν τῷ βούλεσθαι εἰδικῶν ὄντων, διὰ τὸ μὴ κρίνειν τι αὐτῷ παρεῖναι ὧν χρή', lässt sich leicht der von dem Zusammenhange geforderte der Schilderung Seneca's auf das Genaueste entsprechende Gedanke, dass, weil es ein Privat-

eigenthum noch gar nicht gab, der Einzelne auch noch nichts von dem, was er brauchte, vermisste und nicht auf fremdes Gut seine Wünsche richtete, herauslesen, wenn man nur mittelst unbedeutender Aenderungen den Meineke'schen sonst ja überhaupt schlechthin unverständlichen Text, grösstentheils mit Wyttenbach (s. bei Meineke, Th. 2, p. CLXXXXIV) etwa so umgestaltet ʻοὔτε βουλόμενον ἕν τι τῶν εἰδικῶν ὄντων, διὰ τὸ μὴ κρίνειν (oder νομίζειν) τι αὐτῷ παρεῖναι ὧν χρή', seine Wünsche richteten sich nicht, in der Meinung, dass ihm etwas fehle (ʻμὴ παρεῖναι') was er brauche, auf einzelne bestimmte Gegenstände, nicht auf Gegenstände eines Privateigenthums, das ja überhaupt noch nicht existirte, denn ʻin commune rerum natura fruebantur, omnia possidebant'.

Nun waren so unverdorben und von Begierden frei nach Seneca freilich in jener Urzeit nicht nur Einzelne, nicht ʻδιαλεληθώς τις σοφός', wie es bei Stobäus heisst, sondern die Gesammtheit der Menschen.

Indess lässt er, und mit ihm Posidonius, doch desshalb keineswegs auch sofort alle jene Urweltsmenschen insgesammt für gleich gut und weise gelten, wenn auch neben ihrer Unverdorbenheit allerdings auch eine höhere Einsicht, ein schärferer Blick in Betreff der göttlichen Dinge ihnen insgesammt von ihm zugestanden worden zu sein scheint (s. Sext. Empir. adv. math. IX, 28 (397), vgl. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der a. Philos. Th. I, S. 442); denn ʻimmer die besten unter ihnen waren' — auch ein eigenthümlicher Vorzug jener Zeit — ʻauch die mächtigsten', sagt er, und ʻnur die Weisen waren im Besitze der Herrschaft', versichert bei ihm Posidonius. Und an diese Besten unter den Guten, den Weisen κατ' ἐξοχήν, hätten wir daher denn natürlich immer auch vorzugsweise bei jenem διαλεληθὼς σοφός zu denken. Da aber in jener Urzeit namhafte, bestimmte Persönlichkeiten auch die Sage uns noch nicht vorzuführen vermag und überhaupt jene älteste Zeit, jene primitiven Zustände, zugleich in jedem Betracht die dunkelsten, verborgensten und räthselhaftesten für uns bleiben, wird denn nun wohl auch eben jene Bezeichnung dieses Weisen der Vorwelt als διαλεληθώς τις (ein verborgen gebliebener) uns nicht mehr so seltsam erscheinen können.

Uebrigens lässt Seneca selbst jenen so zu sagen noch vormythischen Weisen als der wahren Weisen doch noch eben so wenig wie jene Heroen der mythisch-historischen Zeit, einen Herakles und Odysseus, gelten. Denn ʻnon dat natura virtutem: ars est bonum fieri. Ignorantia rerum illi innocentes erant. Deerat iis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo', sagt er am Schlusse seines Briefes und verlangt insofern also mehr als Posidonius von dem Weisen; und wenn er dagegen allerdings wieder einen anderen von jenen ihm zugestandenen Ruhm, den, auch Erfinder aller für das Leben nützlichen Künste zu sein, dem wahren Weisen entschieden absprechen zu müssen glaubt, so meinte er doch auch damit sicher nur eine

höhere, erhabnere Stellung, als die von jenem ihm angewiesene, die zum Diener des Luxus ihn herabwürdige, für ihn in Anspruch genommen zu haben.

IX. Freilich wenn das Mitleid als ein Affect aufgestellt wird, der eine solche Gewalt über uns übe, dass die Vernunft neben ihm sich kein Gehör mehr zu verschaffen im Stande sei, wie dessen Unterordnung unter den Begriff der λύπη als einer συστολὴ ἄλογος, einer unvernünftigen Gemüthsbeengung (s. Diog. L. VII, 111, vgl. Cic. Tusc. quaest. III, 10), und die daraus sich ergebende Einreihung desselben unter die πάθη als durchweg unvernünftige, masslose und naturwidrige Seelenregungen es allerdings aufgefasst wissen will, wird der Satz, der Weise sei nicht mitleidig, an sich in der That für durchaus unanstössig erklärt werden müssen, und auch gegen die Nachsichtslosigkeit des Weisen wird, wenn nur an den Erlass oder die Milderung der gesetzlichen Strafen für Vergehungen dabei zu denken sein soll (s. Diog. L. VII, 123. Stob. ecl. II, 52 (191). Gell. N. A. XIV, IV, 4; vgl. auch Cic. pro Mur. c. XXIX u. XXX), nicht eben viel wenigstens sich erinnern lassen.

Aber war es wirklich nur ein solches Mitleid, das die Stoa nicht gelten lassen wollte, warum dann erhob sich doch auch für das löbliche, durchaus vernunftgemässe und wohlberechtigte Mitgefühl mit den Leiden Anderer in der Zeit wenigstens, von der hier allein die Rede sein kann, nie irgend eine Stimme in ihr, die ein warmes Herz für die Noth und das Elend des Nächsten eben so ausdrücklich für den Weisen in Anspruch nahm, wie jene Masslosigkeit des Gefühls für seiner unwürdig von ihr erklärt wurde?

Und erschien ein reges Mitgefühl für die äussere Noth des leidenden Nebenmenschen mit der Lehre der Schule, dass als ein wahres Uebel die Schlechtigkeit allein zu betrachten sei (s. Zeller a. a. O., S. 197 u. 198), allzu unverträglich: hätte denn nicht für die geistige Noth, das sittliche Elend der sie umgebenden Menschenwelt nur ein um so tieferes Gefühl von dem Weisen gefordert und erwartet werden müssen?

In gleicher Weise aber, sollte man meinen, hätte denn auch von der Forderung eines gerichtlichen, staatlichen Schulderlasses die der sittlichen Nachsicht mit den Vergehungen reuig um Vergebung Flehender bestimmt gesondert und dieser letzteren Berechtigung wenigstens in billiger Berücksichtigung der allgemeinen Schwäche der menschlichen Natur unverhohlen von der Schule zugestanden werden sollen, ein Zugeständniss, zu dem indess doch auch nur in später Zeit einzelne edele überhaupt die Härte und Schroffheit der Lehren ihrer Meister vielfach mildernde Männer, ein Epiktet, Seneca, Marc Aurel (s. Zeller a. a. O. S. 648, 674 u. 675, 684) sich zu entschliessen vermochten, die denn natürlich auch die Gefühle des Mitleids gerechter zu würdigen wussten; wenn auch die Thräne des Mitleids dem einen von ihnen, Seneca (de clem. II, c. 17 'suc-

curret alienis lacrimis, non accedet') immer noch des Weisen unwürdig erschien und seinem Ideale also der Heiland über Jerusalem weinend (Luc. 19, 41) doch nicht entsprochen haben würde.

X. In dem Bilde des Weisen bei Diogenes deutet auf ein tieferes Gefühl desselben für die sitttlichen Schäden der Gesellschaft bestimmt nur das 'κακίαν ἐφέξειν καὶ ἐπ' ἀρετὴν παρορμήσειν τὸν σοφον', § 121, hin. Menschenfreundliche Hilfsbereitschaft im Allgemeinen dagegen wird allerdings auch sonst von dem Weisen gefordert, so in dem Ausspruche Chrysipp's bei Cicero (de fin. III, XX, 67) 'cetera nata esse hominum caussa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae', vgl. auch Diog. § 123 'κοικονικὸς φύσει (ὁ σοφὸς) καὶ πρακτικός' und das besonders inhaltsschwere und vielsagende Zeugniss bei Seneca de clem. II, 5 und de otio sapientis c. 28 'Certe Stoici dicunt: Usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis' etc. Wie indess das ideale Bild des Weisen danach umgestaltet und vervollständigt werden solle, bleibt doch unaufgehellt, und ein unmittelbarer Gewinn für unsere Zwecke ist daher aus diesen Aeusserungen und Zeugnissen doch überhaupt nicht zu schöpfen.

XI. Ueber die dem Weisen zugestandene Ausnahmsstellung s. Diog. L. VII, 121 'γεύσεσθαι καὶ τῶν ἀνθρωπίνων σαρκῶν' u. Plut. de Stoic. rep. c. 22, nebst Sext. Empir. Pyrrh. III, 247 (p. 179 bei Bekker), wonach selbst 'μητράσιν ἢ θυγατράσιν ἢ ἀδελφαῖς συγγενέσθαι, ihm gestattet sein soll, Beides immer nur unter ganz besonderen Umständen, in Fällen eines besonderen Nothstandes' natürlich ('κατὰ περίστασιν'), wie diess in Betreff des Ersteren ja auch bei Diogenes ausdrücklich hervorgehoben wird (vgl. Zeller a. a. O. S. 260 u. 261), und eben nur ihm und keinem Anderen, weil ein ganz sicheres Urtheil rücksichtlich des jedesmal der Lage der Dinge nach Nothwendigen, Statthaften und Erlaubten ja eben nur ihm, dem absolut Unfehlbaren (s. Stob. ecl. II, 65 (232—34), vgl. H. Ritter, Gesch. der Philos. Th. 3, S. 662. 2. Aufl.) zugeschrieben werden könne.

XII. Der Verherrlichung Cato's sind ausser der oben, Anm. VIII, bereits angeführten noch mehrere Stellen in den Schriften Seneca's gewidmet, so epist. 104, wo Cato's Seelenstärke der häufigeren und heftigeren Angriffe wegen, die das Schicksal gegen ihn gerichtet, noch über die von Sokrates bewiesene gestellt wird, de ira l. II, c. 32 u. de const. sap. c. 2 u. 14, de tranquill. an. c. 15 u. epist. 95 am Ende, de providentia c. 2. An einer Stelle indess freilich findet er doch auch an diesem 'sonst von ihm so vergötterten' Cato etwas zu tadeln, indem ihm hier gerade das, wesshalb er ihn sonst nicht enthusiastisch genug preisen zu können meint, vielmehr zum Vorwurfe gemacht wird, — alle jene Opfer, die er im

Dienste der Freiheit gebracht —, da deren Nutzlosigkeit doch längst von ihm hätte eingesehen werden müssen.

XIII. Als ein ‘σπανιώτερον τοῦ φοίνικος ζῶον’ bezeichnet den wahren Weisen der spätere Alex. Aphrodis. de fato c. 28. Nach epist. 120 übrigens meinte Seneca doch auch selbst unter seinen Zeitgenossen (‘alium vidimus adversus amicos benignum’ etc.) einen solchen vollkommenen Menschen ‘more eo perductum, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset’ gefunden zu haben. Den Namen dieses Phönix aber hat er uns nicht nennen wollen. Auch einen namhaften Zeitgenossen indess allerdings, den Cyniker Demetrius, trägt er kein Bedenken wiederholentlich als ein Musterbild vollkommener Weisheit zu preisen, s. de benef. VII, 1 u. 8, Epist. 20 u. 62 (vgl. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms, Th. 3, S. 607). Dass es unbedingt bei Seneca festgestanden habe, dass kein Mensch ohne Fehler sei, wird man hiernach Zeller, Philos. d. Gr. B. III, 1. 1. S. 632, denn doch wohl nicht zugeben können.

XIV. Allerdings wird keineswegs von allen Auslegern der hundert und zehnte Psalm zu den messianischen Weissagungen gezählt (s. z. B. Fr. J. V. D. Maurer, comm. in V. T. Vol. III, p. 289). Indess auch von denen, welche eine Verherrlichung Davids in ihm finden, will gerade einer der angesehnsten, Herder, doch bei V. 4 wenigstens keineswegs lediglich an David gedacht wissen, indem zu Erklärung desselben an jenen ‘unverbrüchlichen Bund, den nach 2. Sam. 7, 13. 16. 19 u. 23, 5 Gott mit ihm machte, jenes Geschlechtspactum, mittelst dessen er dem Hause des grossen Königs den ewigen Bestand seiner Königsherrschaft zusicherte’, von ihm erinnert wird, s. Geist der ebr. Poesie, W. z. Rel. u. Th., Stuttg. u. Tüb. 1827, B. 3, S. 264); und wie ein Priesterthum von ewigem Bestande (das so lange bestehen werde, so lange der Himmel währet, s. Ps. 89, 30. 37) überhaupt doch unmöglich an die Existenz eines Königes wie David und Salomon konnte geknüpft werden sollen, ist auch neuerdings wieder in überzeugendster Weise von Oehler (s. Herzog's Real-Encykl. f. prot. Th. u. L., B. 9, S. 412) gezeigt worden. Ob und wie weit jedoch dem frommen Sänger bei diesem Blicke in eine ferne dunkele Zukunft, der hiernach in seiner Begeisterung sich ihm geöffnet, auch eine wirkliche Vorahnung jenes wahrhaften hohepriesterlichen Königs der Gerechtigkeit, der einst in der Fülle der Zeit erscheinen sollte, zuzugestehen sein würde, das würde denn freilich wohl immer noch unentschieden gelassen werden müssen.

Bei dem jüdischen Volke indess wenigstens herrschte jedenfalls, worauf es hier doch vor Allem ankommt, schon in alter Zeit, noch vor dem Erscheinen Christi auf Erden, die Deutung der Worte, welcher sie für eine messianische Weissagung gelten, entschieden vor. Unwidersprechlich zeugt dafür vor Allem Joan. c. 12, 34, wo es heisst, dass, als Jesus auf seinen nahen Tod hingedeutet, das

Volk ihm geantwortet, es habe gehört im Gesetz (in der Schrift), dass Christus ewiglich bleibe, was man mit Bestimmtheit doch eben nur in jener Stelle ausgesprochen finden konnte, da in Daniels auch wohl hierhergezogenen, übrigens auch noch anders gedeuteten Worten, c. 2, 44. 7, 14 (vgl. Lücke, Comm. des Ev. Joh. zu c. 12, 34) doch immer nur von einem Reiche, das kein Ende haben werde, die Rede ist.

Aber auch der Hebräerbrief hätte offenbar doch nicht so ohne Weiteres eben diese Worte seiner Darlegung der Erhabenheit des Hohepriesterthums Christi über das alttestamentliche (c. 5, 6. 6, 20. 7, 17 u. 21) zum Grunde legen können, wenn er nicht eine Auffassung derselben, nach welcher sie zu den messianischen Weissagungen gehörten, bei seinen Lesern mit Sicherheit hätte voraussetzen können.

XV. Ueber die Lehre der Stoiker von der Zugehörigkeit des Bösen zum allgemeinen Weltplane s. Plut. de Stoic. rep. c. 32 'κακίαν, φησὶ (Χρύσιππος) καθόλου ἆραι οὔτε δυνατόν ἐστιν οὔτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι' und Gell. N. Att. VI, c. 1. Vgl. M. Heinze, die Lehre vom Logos in der gr. Philosophie. Oldenburg 1872. S. 134. Auch Kleanth aber scheint auf einem ähnlichen Standpuncte zu stehen, wenn er (hymn. in Jov. V. 19) selbst vor der Bezeichnung der von den Schlechten in ihrem Unverstande begangenen Thaten als φίλα Διὶ, nach Einordnung in seinen erhabenen Weltplan, nicht zurückschrickt; dass der böse Wille des Thäters doch immer für ihn ein Gegenstand des Abscheus bleiben muss, wird dabei gänzlich verschwiegen, und die Gefahr einer Abschwächung der Scheu vor dem Bösen bei dem auch mit seinen schlechten Handlungen zu einem Werkzeuge Gottes erhobenen Menschen durch Aeusserungen der Art wird sich doch wohl immer schwerlich ableugnen lassen. Vgl. auch Neander a. a. O. S. 74 'mit ungetrübter Apathie, mit vornehmer Gleichgültigkeit betrachtet er (der Stoiker) auch das Böse, was in der Welt geschieht, ohne irgend einen heiligen Unwillen, eben in Folge jener Ansicht, dass auch das Böse seinen nothwendigen Platz habe in der Harmonie des Weltganzen'.

XVI. Seneca allerdings nennt in einer merkwürdigen Stelle seines 89. Briefes, gegen Aristo aus Chios, Zeno's Schüler, streitend, den Weisen den Erzieher (was doch noch mehr ist als Lehrer) des Menschengeschlechts ('tanquam quidquam aliud sit sapiens, quam humani generis paedagogus'). Das Eigenthümliche indess in dieses Philosophen Lehren und Geistesrichtung näher zu berücksichtigen verbietet überhaupt die Begrenzung unserer Aufgabe. Im Allgemeinen aber konnte doch immer der Stoa die Gesammtheit der φαῦλοι, jedenfalls doch die grosse Masse der Menschheit nach ihnen, nur als durchaus unfähig gefördert zu werden von Anderen wie selbst Andere zu fördern, d. i. zu bessern und gebessert zu werden ('ἴσχειν κατ' ἀρετὴν und κινεῖσθαι κατ' ἀρετήν'), da nur die Hin-

leitung zur Tugend als eine wahre Förderung betrachtet werden könne (Stob. ecl. II, 51 (188)), erscheinen.

Und der strengeren Lehre der Schule nach soll ja der Schlechte auch nur plötzlich und auf einmal, nicht also allmählich durch Belehrung (s. Plut. de absurd. Stoic. opinionibus c. III), in einen Guten und Weisen umgewandelt werden können. Dass diess indess allerdings nicht gerade so ernstlich gemeint sein konnte, ergibt sich freilich schon aus jener bereits erwähnten Annahme eines Mittelzustandes des 'ἐν προκοπῇ εἶναι'; und hätten sonst wohl überhaupt die Stoiker mit gutem Gewissen Schüler der Weisheit um sich sammeln können?

XVII. Für מְנַחֵשׁ, Deuteron. 18, 10, als Wahrsagung aus Beobachtung der Schlangen spricht zu deutlich die Etymologie, als dass diess nicht wenigstens als der ursprüngliche Sinn des Wortes geltend zu machen sein sollte. Luther freilich fand ein Achten auf Vogelgeschrei in dem Worte, und so wohl auch schon die gr. Uebersetzung der LXX (5. Mos. 18, 10) 'οὐχ εὑρεθήσεται ἐν σοὶ οἰωνιζόμενος' und 3. Mos. 19, 26 'οὐκ οἰωνιεῖσθε οὐδὲ ὀρνιθοσκοπήσεσθε'; immer bleibt diess indess doch eine durchaus willkürliche Deutung desselben, die allerdings indess auch noch bei Späteren, s. G. Vossius de idololat. gent. l. III, p. 1261 und Döllinger, Jud. und Heid. S. 807 ('Achten auf Ruf und Flug der Vögel') wieder sich findet. Nur wenn eine ganz besondere Vorliebe für eben diese Art der Wahrsagung bei Nachbarvölkern der Juden nachgewiesen werden könnte, würde es vielleicht für zulässig zu erachten sein um die Etymologie unbekümmert ihm diesen Sinn beizulegen; ein solcher Nachweis indess ist bisher wenigstens noch nicht geliefert worden. Bei dem jüdischen Volke selbst scheint als prophetischer Vogel indess doch wohl der Rabe allerdings sich eine gewisse Anerkenntniss verschafft zu haben, da dem ersten und vornehmsten Repräsentanten des alttestamentlichen Prophetenthums schwerlich ohne Rücksicht auf den ihm eigenthümlichen dumpf wie aus verborgenen Tiefen hervordringenden Orakelton gerade dieser Vogel als befreundetster und vertrautester Gefährte beigesellt worden sein möchte.

XVIII. Eine Art Mittelstellung zwischen der verbotenen und der durch das Gesetz sanctionirten Weissagung nehmen die in den Büchern Josuä, der Richter und Samuelis berichteten Versuche der Erforschung der Wahrheit und des Willens Gottes durch das Ephod und durch das Loos ein. Vgl. De Wette, Lehrbuch der hebr.-jüdischen Archäologie. 2. Aufl. Leipzig 1830. S. 226. Die Befragung des ersteren erscheint freilich Richter 8, 27 als ganz entschiedene Abgötterei, und ein nicht viel günstigeres Urtheil möchte doch wohl auch über den von Micha (Richter 17, 3—5. 18, V. 14 u. d. flg.) seinem Ephod gewidmeten Cultus zu fällen sein, da Jehova's Name 17, 3 von der Mutter desselben doch eben nur

zum Prätexte für die Einrichtung eines offenbaren Götzendienstes gebraucht wird (vgl. Döllinger a. a. O. S. 806). Aber auch bei David's Orakelbefragung durch das Ephod, 1. Sam. 23, 6. 9—13. 30, 7—18, ist doch nicht zu vergessen, dass wir es hier noch nicht mit David dem Könige, dem David, dem die Herstellung einer reinen und würdigen Verehrung des wahren Gottes als seine höchste und heiligste Aufgabe erschien, zu thun haben, sondern mit David dem unbehausten, dem unsteten Flüchtlinge, dem Häuptlinge einer wüsten Rotte aus allerlei Männern, 'die in Noth und Schuld und betrübten Herzens waren', diesen David aber, der auch bei Moabitern und Philistern in seiner Bedrängniss Schutz und Hilfe zu suchen kein Bedenken trug, wir uns auch in Betreff der Form, die er seinem Glauben zu geben habe, noch nicht eben besonders ekel und wählerisch zu denken brauchen.

Unter den drei Fällen aber, wo wir das Loos zu Erforschung der Wahrheit und des Willens Gottes gebraucht finden, schliessen zwei wenigstens keineswegs einen besonders sicheren Beleg für die Autorität seiner Entscheidungen in sich, da 1. Sam. 10, 21 den nun durch das Loos als gottgewählter König des Volkes bezeichneten Saul Samuel ja schon vorher (V. 1) zu dessen Fürsten gesalbt hatte, 1. Sam. 14, 42, aber Jonathan dem auf gleiche Weise ihm verkündeten Tode dann, geschützt durch den auf das Entschiedenste für ihn sich aussprechenden Volkswillen, doch nicht anheimfällt.

Aber in der Apostelgeschichte sehen wir ja die Vervollständigung des Apostelcollegiums durch das Loos bewirkt. Doch nur so indess, dass von zweien dieses Amtes und Dienstes gleich würdigen den einen dafür zu bestimmen der Entscheidung des Looses überlassen wird.

Der jüdische Volksglaube indess scheint allerdings nach Proverb. 16, 33 'Loos wird geworfen in den Schooss, aber es fällt, wie der Herr will' ('sed a Jove totum ejus judicium' bei Castellio) überhaupt in der Entscheidung durch das Loos eine Art Gottesurtheil gesehen zu haben. Aehnlich Plato, de legg. V, 471 b. 'ὁ νείμας κλῆρον ὢν θεός', s. Schömann, gr. Alterth. B. 1, S. 156.

XIX. Zu den auf Zeichendeutung beruhenden Orakeln wird man freilich auch die Urim und Thummin zählen zu müssen meinen. Beruhte aber bei den durch sie vermittelten Aussprüchen offenbar Alles auf einer vorausgesetzten inneren Erleuchtung und Erhebung des Gemüthes des in ihrem Besitze sich befindenden Hohenpriesters, der durch äussere Mittel, 'jenes auf geheimnissvolle Weise bewirkte bald schwächere bald stärkere, theilweise oder allgemeine Leuchten und dabei sich ergebende Farbenspiel der edelen Steine des Brustschildes' (s. Döllinger a. a. O. S. 797 u. d. flg.) nur eben zu Hülfe gekommen wurde: so werden wir mit den Künsten gemeiner Zeichendeuterei jedenfalls ein Orakel der Art unmöglich auf gleiche Stufe stellen können.

Die Masse des jüdischen Volkes dagegen bewies allerdings auch hierin — das wird sich freilich auf keine Weise ableugnen lassen — nie gleiche Gesetzestreue; wie ja schon Saul ein besonderes Verbot gegen Wahrsagerei erlassen musste und doch die Wahrsager und Zeichendeuter nicht auszurotten vermochte im Lande (1. Sam. 28, 9), ja selbst nicht nur als Jüngling von einem 'weisen Manne' in dem festen Glauben an dessen des Verborgenen der Gegenwart nicht minder wie der Zukunft kundigen Geist auf die Spur seiner verlorenen Eselinnen geleitet zu werden erwartete (1. Sam. c. 9), sondern auch am Schlusse seiner Laufbahn wieder in seiner Verzweifelung bei jenen von dem Könige verworfenen und verpönten Künsten sich Raths erholte (1. Sam. c. 28).

Dass übrigens von den Sehern und Propheten überhaupt auch ein solcher Tiefblick in das verborgene Dunkel der Vergangenheit und Gegenwart, wie Saul ihn von seinem Seher voraussetzte, eben so wohl wie ein vorschauender in die Zukunft erwartet zu werden pflegte, zeigt ja auch in der hellenischen Welt der Homerische Kalchas als Kenner des Seienden und dessen, was war, in gleicher Weise, wie dessen, was sein wird (Hom. Il. 1, 70); und erkannte nicht selbst in dem Heilande nur eben in Folge einer solchen Kunde ihrer ganzen gegenwärtigen wie früheren Lebensverhältnisse, die er zu ihrer grössten Ueberraschung zeigte, das Samaritische Weib am Jakobsbrunnen (Joan. 4, 17. 19) den Propheten, und des Pharisäers Zweifel wieder an seiner Prophetengabe, weil er in dem seine Füsse salbenden Weibe (Luc. 7, 36—39, vgl. auch 22, 64) die Sünderin nicht erkannt habe, haben nicht auch sie in derselben Auffassung des Wesens derselben ihren Grund?

XX. 5. Mos. 13, 1—5 werden 'die Träumer' den falschen Propheten beigesellt, 4. Mos. 12, 5—8 aber wenigstens ihre dunklen Gesichte den göttlichen Offenbarungen, die Moses selbst empfing, entschieden nachgestellt; spöttisch aber gedenkt der Träume falscher Propheten auch Jeremias c. 23, 25—28. Vgl. auch Dillmann in Schenkel's Bibellexicon B. 4, S. 608. Joël dagegen erscheint das Träumehaben allerdings als Folge der Ausgiessung des Geistes auf alles Fleisch und Wahrzeichen des messianischen Zeitalters, als eine besondere Bevorzugung Einzelner indess sollen diese Traumeingebungen hiernach doch auch nicht angesehen werden, und immer bleibt auch bei den Jacob zu Mehrung seiner Heerden Genes. 31, V. 11 u. d. flg. ertheilten Weisungen der Satz doch stehen, dass Gott zu seinen auserlesenen Propheten doch nicht durch Traumgesichte sprach. Strabo freilich (XVI, § 35) lässt auch schon Moses den Träumen der Gerechten und mit besonderer Begabung dafür ausgestatteten ('εὐόνειροι') eine sehr hohe Bedeutung beilegen, ihn, der doch nach der oben angeführten Stelle in einem ganz anderen, innigeren und menschenwürdigeren Verkehr mit Gott sich wusste.

XXI. S. Plut. in der oben angeführten Stelle de tranquill. an

c. 12, ‘αὐτοὺς δὲ πάντων ἀξιοῦσι τούτων’, nämlich der Ehrennamen des wahren Rhetors, Dichters, Feldherrn, Königs u. s. w., wie das Conterfei des Stoikers, welches Horaz und Lucian in ebenfalls bereits angeführten Stellen (Hor. Sat. 1, 3, V. 133. Luc. vit. auct. c. 20—25) entwerfen, und die vollkommen damit übereinstimmende Schilderung desselben bei Dio. Cass. LXVI, 13, fragm. Vat. 102. Wie ihre Selbstüberhebung aber selbst bis zur Gleichstellung nicht nur ihres idealen Weisen, sondern der ἀγαθοί oder σπουδαῖοι unter den Menschen überhaupt, selbst mit dem höchsten Gotte, mit Zeus, sich verstieg, dafür ist auch schon oben (Anm. 2, S. 34) eine Belegstelle aus einer Schrift Chrysipp's beigebracht worden, doch s. auch Stob. ecl. II, 54 (198), wo eine ähnliche Aeusserung Chrysipp's, nach welcher die Glückseligkeit und Sorgenfreiheit namentlich τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ganz der des Zeus gleichkommen soll, angeführt wird, und Plut. adv. Stoic. c. 33 ‘ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα, σοφοὺς ὄντας, ὅταν ἕτερος θατέρου τυγχάνῃ κινουμένου’, Worte, deren Kühnheit an die kecke Mystik des Cherubinischen Wandersmannes, der sogar zu wissen vermeint, ‘dass Gott ohne ihn nicht ein Nu leben könne’ und ‘dass Gott an ihm nicht weniger als ihm selbst an Gott gelegen sei’, erinnert, mochten auch die letzten Worte vielleicht in der That eben nicht so schlimm gemeint sein, sondern nur als Werkzeuge und Gehilfen Gottes in Ausführung seines Weltplanes auf Erden die Weisen und Guten damit bezeichnet werden sollen.

Dass mit einer solchen stolzen und selbstbewussten Haltung des stoischen Weisen aber Gott gegenüber namentlich auch eine dankbare Anerkennung des göttlichen Beistandes bei dem wichtigsten aller Lebenswerke des Menschen, seiner sittlichen Vervollkommnung, durchaus unvereinbar war und die Weisheit und Tugend, durch die sie unter der Menge hervorragten, Männer der Art durchaus nur als eine selbsterrungene (‘αὐθαίρετος’) betrachten, lediglich auf Rechnung der eigenen Kraft und Tüchtigkeit schreiben konnten, kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, und so wird denn auch in der That Chrysipp insbesondere von Plutarch (de Stoic. rep. c. XXXI u. XXXII) eine solche, zu der starken Betonung der allwaltenden Macht der göttlichen Vorsehung so wenig passende, Lehre zugeschrieben und zum Vorwurf gemacht, nach der denn, da die Tugend nach ihnen ja das einzige wahre Gut wäre, die Götter überhaupt den Menschen nichts Gutes und wahrhaft Nützliches zu gewähren vermöchten.

Nur dass man aus dergleichen Autoschediasmen des red- und schreibseligsten der Jünger der Stoa nicht sofort auch feste Grundlehren der gesammten Schule machen zu wollen sich beikommen lassen darf, eine Versuchung, der namentlich theologische Schriftsteller älterer Zeit (z. B. J. A. Cramer in der 2. Fortsetzung zu

Bossuet's Einl. in die Gesch. der Welt u. der Rel., Leipzig 1751, S. 364, 422 u. 23) keineswegs immer gehörigen Widerstand zu leisten verstanden haben; indem weder der Stoiker bei Cicero (de N. D. II, 66, vgl. Schömann zu d. St.) mit der entschiedenen Behauptung, dass kein grosser Mann, vornehmlich auch kein durch sittliche Grösse ausgezeichneter, wie Curius, Fabricius, Cato, Lälius, ohne den Beistand der Gottheit, ohne einen göttlichen Anhauch gross gewesen sei, noch Kleanth's Hymnus mit dem frommen Gebete zu Zeus die Nebel trüben, traurigen Wahns zu zerstreuen und hinwegzuscheuchen von den Seelen der dem göttlichen Gesetze den Gehorsam versagenden Menschen, noch Posidonius und Hekaton mit der ausdrücklichen Erklärung, 'bitten würde der Weise die Götter um alles Gute', also doch vorzugsweise eben auch um Förderung bei der sittlichen Arbeit an sich selbst (Diog. L. VII, 123), die gebührende Beachtung bei ihnen gefunden haben.

XXII. Von dem höchsten Grade von Vorurtheilslosigkeit und echter Freisinnigkeit würde es freilich zeugen, wenn, wie Döllinger, a. a. O. S. 836, will, Jes. 66, 21 der Prophet die Erwählung selbst von Priestern und Leviten auch aus den Heiden, versteht sich den nun den wahren Gott anbetenden, angekündigt hätte. Indess spricht für diese Erklärung der Worte 'Und ich will aus ihnen nehmen Priester und Leviten, spricht der Herr', die übrigens auch bei Anderen, wie bei Ewald, Gesch. des Volkes Israel, B. 4, S. 36, s. auch Maurer in seinem Commentare zu dieser Stelle, sich findet, der Zusammenhang derselben schärfer ins Auge gefasst doch keineswegs. Für's Erste nämlicht erscheint es doch weit natürlicher das מֵהֶם des Verses auf die zurückkehrenden Brüder selbst, von denen der ganze vorhergehende Vers handelt, als auf die, aus deren Ländern sie nun eben zurückkehren sollen, alle Heiden, zu beziehen. Dann schlösse sich auch bei einer solchen Deutung an den Vers die Verheissung des folgenden, vermöge deren die ewige Dauer seines Samens und seines Namens dem Volke Israel zugesagt wird, offenbar sehr schlecht an. Und derselbe Mann, der das Schweinefleisch-Essen doch immer noch zu den ärgsten Greueln zählt (s. V. 17) und an dem Gebote der Sabbathfeier nach wie vor mit Entschiedenheit festhält (V. 23), sollte die, welche in beider Hinsicht viele Jahre lang sich befleckt und versündigt, nun doch sofort zu seinen heiligen Priestern von Jehova erwählt sich denken können? Nur die Gleichberechtigung der jetzt Zurückkehrenden mit den an heiliger Stätte Verbliebenen oder zu ihr von der Flucht nach Aegypten dann in ruhigeren Zeiten wieder Zurückgekehrten, von denen doch wohl auch gar manche priesterlichen Geschlechtern angehören mochten, zu dem Priester- und Levitendienste daher kann ich mit anderen, älteren Interpreten, wie Calov, in jenen Worten ausgesprochen finden.

Aber nach Döllinger soll auch die Darbringung eines neuen,

reineren Opfers, die an die Stelle des alten gesetzlichen Gottesdienstes treten solle, an dieser Stelle (V. 20) angekündigt werden.

Als wenn nicht die aus den Heiden herzugebrachten israelitischen Brüder selbst diese Opfer, diese gottgeweihte Gabe (δῶρον κυρίῳ nach den LXX), wären, von welcher der Prophet spricht.

Wonach denn natürlich auch die dem Herren in Gerechtigkeit von den gereinigten und geläuterten Kindern Levi's dargebrachten Speiseopfer, deren Maleachi c. 3, 3 gedenkt, in eine so unmittelbare Beziehung mit den Opfergaben unserer Stelle, wie Döllinger will, durchaus nicht gebracht werden können.

XXIII. Ganz anders allerdings dachte sich den Staat Zeno's Krische in seinen so verdienstlichen 'Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, B. 1, Göttingen 1840'. Ganz im Gegentheile nämlich soll nach ihm der Gegensatz von Guten oder Weisen und Schlechten oder Thoren in diesem Zenonischen Staatsideale vielmehr gerade recht scharf hervorgetreten sein. Indess vornehmlich die oben citirte Plutarchische Stelle spricht doch zu entschieden gegen eine solche Annahme einer doppelten Classe von Menschen, Guten und Schlechten, auch noch in diesem idealen Zukunftsstaate. Die ἐγκύκλιος παιδεία als solche aber konnte recht wohl Zeno gerade in einem solchen Staate der Weisen, nicht aus Geringachtung jeder allgemeinen höheren Bildung, sondern desshalb, nach Diog. L. VII, 32, für entbehrlich und unnütz erklären, weil alles in ihr Werthvolle und Brauchbare ja doch wohl die Philosophie, in ihrer Vollendung nun wirklich zu jener Weisheit, 'der Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge' (s. oben Anm. 1, S. 60), geworden, ihrer Meinung nach, aus Spreu in Gold verwandelt natürlich, in sich aufgenommen haben musste; wie ja die hauptsächlichsten jener Bildungsmittel, Grammatik, Musik, Poetik, in der That auch von vornherein schon in den Cyclus der philosophischen Wissenschaften von ihnen hineingezogen wurden (s. meine Gesch. der Th. d. K. bei den Alten, Th. 2, S. 186 u. Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, B. 1, S. 45).

Auch dass keine Tempel ferner in den Städten seines Staates Zeno gebaut wissen wollte (Diog. L. VII, 33), passt doch wohl auf einen Staat nur aus Weisen oder durch Weise von früh auf zur Weisheit Heranzubildenden offenbar weit besser als auf einen aus Weisen und Thoren, Guten und Schlechten gemischten.

Wenigstens hätte hier, was wir doch schwerlich annehmen können, der Philosoph weit inhumaner sich gezeigt, als die in Griechenland herrschende Volkssitte, die in Athen namentlich ja selbst auf der Sclaven religiöse Bedürfnisse Rücksicht nehmen zu müssen glaubte, indem sie an dem Gottesdienste in den Tempeln und Heiligthümern der Stadt wie der Schau der symbolischen Darstellungen in dem Anaktoron zu Eleusis auch ihnen sich zu betheiligen gestattete (s. Schömann a. a. O. Th. 1, S. 371; K. O. Müller, Eleu-

sinien, kl. d. Schr. B. 2, S. 267 u. 278, Lobeck, Aglaoph. V. I, p. 19), wäre wirklich eine solche aus Weisen und Nichtweisen gemischte Bevölkerung es gewesen, für die er keine Tempel in den Städten errichtet wissen wollte, da er so der ganzen zu einer rein geistigen Verehrung der Gottheit doch jedenfalls noch durchaus unfähigen Masse der letzteren jedes Mittel des Verkehrs mit den himmlischen Mächten zu entziehen kein Bedenken getragen haben würde.

Und auch Gerichtshöfe konnten ihm doch wohl nur in einem lediglich aus Weisen bestehenden, von allen niederen und unlauteren Elementen gänzlich befreiten Staate unnütz erscheinen; wie ja auch Plato in seinen Büchern vom Staate (V, 464 d) nur zu den Wächtern das Zutrauen haben zu können meint, dass Rechtshändel und wechselseitige Anklagen unter ihnen ganz verschwunden sein würden, und doch auch selbst hier noch ein beschränkendes ʽὡς ἔπος εἰπεῖνʼ (propemodum dixerim) hinzufügen zu müssen glaubt, in den Gesetzen aber (z. B. XI, 932) ausdrücklich von für die Bürger seines Staates einzusetzenden Gerichtshöfen redet, ja weitläufigen Erörterungen über die Competenz und die Zusammensetzung dieser Gerichtshöfe eine Stelle in ihnen einräumt.

Den Zustand also, wo es neben den σπουδαῖοι, die allein ʽπολῖται und φίλοι καὶ οἰκεῖοι ἀλλήλοις und ἐλεύθεροιʼ zu nennen wären, auch noch ʽμὴ σπουδαῖοιʼ und damit ʽἐχθροὶ καὶ πολέμιοι ἀλλήλων καὶ δοῦλοιʼ gäbe (s. Diog. L. VII, 32) musste er sich nach alle dem in jener Zukunft, in der sein Staatsideal sich würde verwirklichen können, bereits entschieden beseitigt denken.

Aehnlich wird übrigens auch von E. Wellmann, ʽdie Philosophie des Stoikers Zenoʼ, N. Jahrb. f. Ph. u. Päd. B. 107 u. 108, H. 7 u. 8, 1. Abth., S. 437, der Zenonische Idealstaat aufgefasst als ʽein Staat nur aus Philosophenʼ, wo daher Gerechtigkeit überall walte und Gerichtshöfe deshalb durchaus unnöthig sein würden, wenn auch der merkwürdigen daraus sich ergebenden Folge einer dereinstigen Umwandlung aller zu Männern herangereiften Menschen in solche echte und charakterfeste Weisheitsfreunde ausdrücklich dabei nicht gedacht wird.

Einen solchen idealen Zukunftsstaat aber muss doch wohl ausser Zeno auch Chrysipp in seiner Πολιτεία im Sinne gehabt haben, wenn er von den Bürgern seines Staates, dass sie nichts um des blossen Vergnügens Willen thun und sich anschaffen, daher auch keine Pfauen und Nachtigallen sich halten und aufziehen würden (s. Plut. de stoic. repugn. c. XXI), versichern zu können meinte; wie sich indess sonst zu dem Staatsideale des Meisters das des nicht minder gefeierten Schülers verhalten habe, bleibt dunkel; die ἐγκύκλια μαθήματα sollen ihm durchaus nicht für ἄχρηστα wie jenem gegolten haben (Diog. L. VII, 129); aber dachte er sie sich da nicht vielleicht eben schon eingereiht unter die philosophischen Disciplinen?

Doch wie unrecht man gerade bei diesem rede- und schreiblustigsten und -fertigsten der Philosophen überhaupt thun würde, wenn man auf jede vereinzelte Aeusserung desselben ein besonderes Gewicht legen wollte, war ja schon den Alten selbst keineswegs entgangen (s. z. B. neben vielen Stellen in Plutarch's Schrift de repugn. Stoicorum auch das von Diogenes L. (l. VII, 186) über ihn Ausgesagte: 'πᾶν τὸ ὑποπεcὸν γράφων καὶ διορθούμενος πολλάκιc'); und so würde namentlich denn auch wohl eine vollständige Zusammenstellung der seine politischen Maximen betreffenden Aeusserungen des Mannes schwerlich zu einem sehr befriedigenden Resultate führen, wie z. B. die oben S. 34, Anm. 3 berührte Leichtfertigkeit, mit welcher er, um gute Geschäfte dabei zu machen, ohne Weiteres auch die Bürde der königlichen Würde auf sich nehmen zu wollen erklärt, und der rauhe und sittenstrenge Ernst, mit welchem er auf die Frage, warum er nicht an der Staatsverwaltung sich betheilige, nach Stobäus (Floril. V. II, p. 208, ed. Meineke) erwiderte: 'weil, wenn er schlechten Grundsätzen dabei huldige ('εἰ πονηρὰ πολιτεύεται'), er den Göttern, wenn guten, seinen Mitbürgern missfallen würde', offenbar doch sehr wenig zu einander passen wollen.

XXIV. Ganz ähnliche Tendenzen wie Aristophanes in mehreren seiner Stücke scheint übrigens auch der bedeutendste unter seinen gleichaltrigen Rivalen, Eupolis, in seinen 'Demen' namentlich verfolgt zu haben, in denen Solon, Miltiades, Aristides und Perikles, die grossen Männer einer ruhmvollen Vergangenheit, aus der Unterwelt heraufgeholt wurden; offenbar nämlich sollte auch in diesem Stücke der beschämende Contrast der Gegenwart mit ihren unreifen und unwürdigen Jüngelchen an der Spitze des Heeres und des Volkes gegen jene früheren Zeiten der Jetztwelt so recht fühlbar gemacht werden (s. Raspe de Eupol. δήμοιc ac πόλεcιν. Lips. 1832. p. 3. 5. 8. 16. 31. 34. 51—54. 62—66 u. A. Meineke, hist. crit. com. Gr. p. 126—130); einen aber wenigstens der hochverdienten Volks-Führer und -Freunde jener besseren Zeit, den edelen Cimon, dessen hochherzige Gastlichkeit und Menschenfreundlichkeit fast das Glück des goldenen Zeitalters Athens Bürgern wiedergeschenkt zu haben schien, hielt auch Cratinus in seinen πλοῦτοι (s. die schönen Ausführungen Bergks a. a. O. S. 199—202) seinen Zeitgenossen als nachahmenswerthestes Muster vor.

Nicht die Komiker jedoch allein, auch die grossen Redner Athens sehen wir nicht selten in gleicher Absicht auf jene grosse Vergangenheit des Staates und Volkes das kräftigster Aufstachelung in so vielem Betracht bedürftige Geschlecht ihrer Zeit hinweisen, Isokrates in seinem Areopagiticus (c. 18. 20. 38 u. an anderen Stellen, vgl. oben S. 72, Anm. 2) und in bald bestimmteren, bald leiseren Andeutungen auch in seinem Panegyricus (77. 81. 82. 85), in seinen Reden von den Symmorien aber gleich im Anfange ('ἐγὼ δ' ἐκείνων μὲν ἔπαινον τὸν χρόνον ἡγοῦμαι μέγιστον εἶναι, οὗ

πολλοῦ γεγενημένου μείζω τῶν ὑπ' ἐκείνων πραχθέντων οὐδένες ἄλλοι παραδείξασθαι δεδύνηνται'), vom Kranze (§ 208) und περὶ παραπρεσβείας (Opp. ed. Voemelius. Paris. 1848. T. I, p. 231) auch Demosthenes; und immer liegt auch für jene das Ideal nicht in der Zukunft, sondern in jener früheren so weit es möglich wieder ins Leben zurückzuführenden Zeit.

XXV. Von vornherein von der gänzlichen Erfolglosigkeit seines Strebens nach Heilung der Schäden des Staates überzeugt würde Aristophanes allerdings — das ist freilich ohne Bedenken zuzugestehen — sicher nicht mit dem Feuer und der Unermüdlichkeit den Kampf für das als das Rechte und Gute von ihm Erkannte durchgeführt haben, wofür seine früheren Komödien namentlich unleugbar die unzweideutigsten Belege sind, auch sich gewiss nicht so hohen Selbstgefühls des in einzelnen Richtungen wenigstens wirklich bereits davongetragenen Sieges gerühmt haben, wie in den Acharnern (V. 634 u. d. flg.), den Rittern (V. 507 u. d. flg.), den Wespen (V. 1017 u. d. flg.) und dem Frieden (V. 750 u. d. flg.) diess von ihm geschieht; ob aber ein so festes Vertrauen zu der Kraft des Volksgeistes in seiner Seele gewohnt habe, dass er überhaupt 'von den gesammten Uebeln, an denen er leide, den Staat zu befreien, dem ganzen drohenden Verderben in Verbindung mit Gleichgesinnten einen Damm entgegenzusetzen' je auf die Dauer sich stark genug gefühlt habe, wie von K. Kock in der trefflichen Abhandlung 'Aristophanes und die Götter des Volksglaubens' in Fleckeisen's Jahrb. Supplementband 3, 1857—1860, S. 67, für die beste Zeit seines Wirkens ihm nachgerühmt wird, erscheint mir doch immer sehr zweifelhaft, und positive Beweise dafür hat auch Kock durchaus nicht beigebracht, eben so wenig Fr. Lorentz in der speciell diesen Gegenstand behandelnden kleinen Schrift 'de Aristophanis spe atque imagine reipublicae Atheniensium restituendae', über dessen wahre Meinung von dem Grade und Maasse der Zuversicht, mit der der Dichter eine Regeneration des Staates gehofft, man übrigens überhaupt sehr wenig ins Klare kommt; am Allerwenigsten sind die Schlussworte, p. 29, 'fieri posse sperabat (!), ut pristina rerum conditio recuperaretur', uns darüber aufzuklären geeignet.

Sehr lebhafte Hoffnungen allerdings auf eine solche Regeneration sprechen sich in dem Schlusse seiner Ritter (V. 1320 u. d. flg.) aus, wo den durch Aufkochung wieder verjüngten Demos der Dichter wieder in dem vollen Glanze und der Frische seiner Schönheit, in welcher er in der Marathonischen Zeit unter Miltiades und Aristides gestrahlt, erscheinen lässt (vgl. Schömann, gr. Alterth. B. 1, S. 363).

Aber schon die schlechte Aufnahme, die seine Wolken fanden, musste das Vertrauen zu den Erfolgen seiner Bemühungen um Herbeiführung einer besseren Zeit, die übrigens doch auch selbst den beabsichtigten Sturz Kleon's keineswegs hatten bewirken können (s. Bode, Gesch. der gr. Poesie, B. 3, Th. 2, S. 314), jedenfalls in

ihm sehr wankend machen; und wenn er in den uns erhaltenen, wahrscheinlich nie aufgeführten zweiten Wolken den δίκαιος λόγος zuletzt (V. 1103) seinen Streit mit dem ἄδικος λόγος damit beenden lässt, dass er in Verzweifelung von der Bühne zu jener Mehrzahl der εὐρύπρωκτοι, die er im Theater wahrgenommen, hinüberspringt: so spricht sich darin wohl auch geradezu eine nichts weniger als hoffnungsreiche Stimmung aus. Das Mittel aber, durch das nach den Fröschen allein noch eine Rettung des Staates soll ins Werk gesetzt werden können, die Zurückführung eines Aeschylus aus der Unterwelt, zeigt in seiner absoluten Unausführbarkeit — etwas Undenkbares wurde so zur Bedingung alles Heils gemacht, auch wenn bloss das Erstehen eines Dichters wie Aeschylus, an Geist und Kraft dem gewaltigen gleich, damit für nothwendig erklärt werden sollte — das Dahinschwinden der Hoffnungen des Dichters auf lohnende Früchte seines Wirkens unter den Bedingungen der Gegenwart wohl auf das Unverkennbarste.

Worin übrigens überhaupt dieser Mangel eines lebendigen Glaubens an eine fortschreitende Entwickelung des Menschengeschlechts bei dem hellenischen Volke in der Zeit seiner selbständigen, fremden Elementen nur noch eine geringe Einwirkung gestattenden Existenz seinen tieferen Grund habe, in welchem Zusammenhange er namentlich mit der religiösen Naturanschauung stehe, nach welcher 'auf der Grundlage roher und widerstrebender Naturmächte die Olympische Götterwelt sich erhoben und auferbaut und fort und fort ruhe auf diesem unsicheren und schwankenden Grunde, wie die gesammte hellenische Bildung in all ihrer Schönheit und Herrlichkeit auf der widrigen Unterlage einer rücksichtslos um ihre Menschenrechte betrogenen Sclavenwelt', auch nur in kurzen Andeutungen darlegen zu wollen, würde hier jedenfalls zu weit führen. Lesenswerthe, nur etwas dunkel gehaltene Bemerkungen über 'diese Unfähigkeit das teleologische Moment in seiner durchgreifenden, Alles beherrschenden Macht und Bedeutung zu erfassen' sind in einer vor Kurzem erschienenen Abhandlung K. Chr. Plank's enthalten. (S. in Fleckeisen's Jahrb. Bd. 105 u. 106, Hft. 8, 1872: über die Bedeutung und Echtheit des Platonischen Parmenides, S. 550.)

XXVI. Ueber die geringe Beachtung des doch immer die Mehrzahl der Bürger bildenden dritten Standes bei Plato s. oben Anm. 7, S. 68 u. Zeller, Philos. d. Gr. Th. 2, Abth. 1, S. 255, 2. Aufl. Zu weit geht jedoch auf jeden Fall Schleiermacher, wenn er (s. die Erziehungslehre, herausgeg. von Platz, Bd. 1, S. 45 und die dort citirte Stelle aus der Einl. zu s. Uebers. Plato's, Th. 3, S. 48) überhaupt Plato in seinem Staate zum 'strengsten und eigentlichsten Vertheidiger der Stabilität' macht, der die menschliche Natur in ihren einmal gegebenen Verhältnissen nur eben ohne Verschlimmerung zu erhalten sich zur Aufgabe gemacht habe. Freilich wenn einmal ein Staat ganz genau auf den von ihm vorgezeichneten Grundlagen aufgebaut

worden war, dann konnte er, bereits auf das Vollkommenste eingerichtet, natürlich keine Aenderung seiner Verfassung mehr zulassen; aber über den gegenwärtigen sittlichen Bildungsgrad fast aller der an der Staatsleitung Betheiligten waren doch die Vorsteher des Staates und deren Gehilfen mittelst der für sie vorgeschriebenen Erziehung immer erhoben und so in ihnen doch wenigstens sicher eine wesentliche Veredelung und Verbesserung der menschlichen Natur bewirkt worden, und so urplötzlich und auf einmal konnte sich doch wohl Plato sein gesammtes Staatsideal auf keinen Fall ins Leben tretend denken. Und eine gewisse moralische Verbesserung wird doch unleugbar auch für den dritten Stand immer durch die von den Wächtern streng durchzuführende Ausschliessung von Reichthum und Armuth aus seinem Staate (de rep. IV, 421 u. 22), wie durch die Fürsorge der Regierenden, dass in ihm ein Jeder schlechthin immer nur das Seine, d. h. das, wozu die Natur selbst ihn bestimmt habe, treibe (423 d), von Plato in Aussicht gestellt.

XXVII. Eine ausführlichere Behandlung der Frage, welche Beschränkungen und Modificationen der Satz erfahren müsse, dass an den gangbaren Barbarennamen eine entschiedene Geringschätzung der gesammten nichtgriechischen Welt, namentlich der Cultur- und Civilisationsfähigkeit derselben, bei den Hellenen sich angeknüpft habe, muss einem anderen Orte vorbehalten bleiben.

Hier will ich nur daran erinnern, wie selbst Plato, obwohl er allerdings de rep. IV, 435 e keinen Anstand nimmt das φιλομαθές als eigenthümlichen Vorzug der Griechenwelt geltend zu machen (vergl. meine 'Einl. zu einer Darstellung der nationalen Ethik der Hellenen'. Liegnitz 1849, S. 17), als ein besonderes Glück es gepriesen haben soll, dass er eben als Hellene, nicht als Barbar, geboren worden sei (s. Plut. Mar. c. 46 u. Lactant. inst. 3, 19, vgl. Pl. Leben von K. Steinhart, S. 53 u. 288), und auch in seinem Idealstaate mit allen seinen charakteristischen auf eine höhere Ausbildung und Veredelung der menschlichen Natur abzielenden Einrichtungen durchaus doch nur einen Staat für Hellenen construirt haben wollte (de rep. 470 e, auch 469 b. c. 427 c. 461 e, vgl. K. Fr. Hermann, die hist. Elemente des Plat. Staatsideals, in ges. Abh., Göttingen 1849, S. 137 u. 138), dessenungeachtet doch keineswegs Tugend und Weisheit als einen Alleinbesitz seines Volkes betrachtete; wie er ja im Gastmahle seine Diotima Männer, die viele herrliche Werke ans Licht gebracht hätten und Erzeuger und Pfleger jeder Art von Tugend geworden wären, keineswegs bloss bei den Hellenen, sondern ebenso auch bei den Barbaren finden lässt, in anderen seiner Schriften aber auch bestimmte Persönlichkeiten der Barbarenwelt, wie Zamolxis, Anacharsis, Zoroaster, den schon früher erwähnten freilich mehr mythischen Pamphylier, Er, ferner (s. Charmid. 156 d, de rep. X, 600 a, Alcib. I, 122 a, de rep. 614 b, über Er als ursprünglich kleinasiatischen

Gott, vgl. Movers, die Phönicier, Th. I, S. 349. 431), als Beispiele hoher Einsicht und Trefflichkeit von ihm namhaft gemacht werden.

Und auch in der oben angeführten Stelle aus den Büchern vom Staate wird ja doch als ausschliessliches Eigenthum dem hellenischen Volke das φιλομαθές immer noch nicht zuerkannt, sondern nur vornehmlich (μάλιστα) in diesen Gegenden soll es zu finden sein, und gerade viele der hervorragendsten und historisch wichtigsten Völkerschaften, wie Perser, Assyrier, Babylonier, Phryger, Lydier und Lycier, bleiben ja auch bei der dort vorgenommenen Vertheilung der geistigen Eigenschaften und Gaben unter die Nationen der Erde, die neben den Hellenen nur der Thraker, Scythen und der anderen Völker des Nordens, der Phönicier und der Aegypter gedenkt, ganz und gar unberücksichtigt.

Und wenn ferner jener Idealstaat genau so wie er von dem Philosophen in seiner Schrift vom Staate construirt wird, allerdings nur in einem hellenischen Gemeinwesen hätte zur Erscheinung kommen können: so findet sich doch zugleich in demselben Werke (499 d, vgl. Steinhart, Einl. zum Staat, Pl. W. B. 5, S. 210) ein merkwürdiges Zugeständniss, nach welchem es ihm so ganz unmöglich doch dessenungeachtet keineswegs erschien, dass auch anderswo, ἔν τινι βαρβαρικῷ τόπῳ, durch Weisheitsfreunde der echtesten Art ('ἄκροι εἰς φιλοσοφίαν') eine so vollkommene Gestalt des staatlichen Lebens Wirklichkeit gewänne, ja von ihm zugegeben wird, dass vielleicht auch jetzt schon in einem sehr weit abgelegenen, unserem Gesichtskreise ganz entrückten Lande der Barbarenwelt ein solcher Staat sich vorfinden könne.

Zur Herstellung eines im Wesentlichen seinen Ideen entsprechenden Staatswesens also erschien ihm auch ein barbarisches Volk befähigt; dass es ihm überhaupt aber nur um eine solche, nicht um eine vollständige, bis auf alle Einzelheiten sich erstreckende Ausführung des in seinem Werke von ihm vorgezeichneten Planes zu thun war, zeigt auf das Deutlichste ja auch schon die schöne zugleich auch wieder seine weit über die Grenzen der hellenischen Welt hinausreichenden Sympathieen für Menschen- und Völkerwohl so unzweideutig bekundende Stelle de rep. V, 473 d, wo er ausdrücklich zur Befreiung der Staaten und Völker, ja des gesammten menschlichen Geschlechts von den Uebeln, an denen es litte, nur eben 'so weit es möglich sei (εἰς τὸ δυνατόν)' den von ihm aufgestellten Forderungen Genüge geleistet wissen will, ja überhaupt nur das Eine, dass die Regierenden wahre Weisheitsfreunde wären, die Philosophen zur Regierung kämen oder die Herrscher echte Philosophen würden, für unumgänglich nothwendig zur Erreichung des grossen Zweckes erklärt.

Und hat nicht auch in den Atlantiden Plato uns ein solches Volk, das, obwohl ein barbarisches (s. Critias 113 a. 116 d, vgl. Th. Bach, meletem. Plat. Vratisl. 1858, p. 30), doch in einer fernen,

aus der Erinnerung fast entschwundenen Zeit durch viele Geschlechtsfolgen hindurch der trefflichsten Staatsverfassung und der vollkommensten Gestaltung des staatlichen Zusammenlebens seiner Bürger in der That sich bereits erfreut habe (Crit. 120 d. e. 121 a), uns auch geradezu vor Augen zu stellen kein Bedenken getragen und ist es auch mehr Dichtung als Wahrheit, was er uns bieten wollte, auch damit doch immer seine Geneigtheit auch der nichthellenischen Welt eine solche Kraft und Befähigung seine Ideale zu verwirklichen zuzugestehen auf das Ausdrücklichste bestätigt?

Obwohl ganz uneingedenk des Vorzuges, den er im Allgemeinen allerdings doch immer noch den Hellenen vor den Barbaren einräumt, wir ihn freilich auch hier nicht finden, — da ja die Athener jener Zeit vermöge ihrer noch höheren Trefflichkeit und ihres noch vollkommener gestalteten Staatslebens (Crit. 112 d. 111 a, Tim. 24 d, vgl. Steinhart, Plat. W. Th. 6, Einl. z. Krit. S. 301 u. 308) doch auch jene Barbaren noch besiegt und ihren zuletzt sich ausbildenden und allmählig immer weiter um sich greifenden Herrschergelüsten ein Ziel nach ihm gesetzt haben sollen.

Womit wir denn gleich zwei Bewahrheitungen der dritten Möglichkeit der Realisirung seines Staatsideals, deren die bereits oben angezogene Stelle, de rep. 499 c. d. gedenkt, dass es nämlich, eben so gut wie es jetzt vielleicht irgendwo sich verwirkliche oder einst sich verwirklichen werde, wohl auch bereits einmal in einer fernen Vergangenheit sich verwirklicht haben könne, von dem Philosophen uns vorgeführt sehen.

Wie wenig wir aber hiernach Plato, ungeachtet des so echthellenischen Gepräges, welches Art und Kunst des grössten unter den philosophischen Schriftstellern aller Zeiten an sich trägt, als Verächter aller nichtgriechischen Weisheit können gelten lassen: so unverholen gibt ein anderer, späterer, in weit geringerem Masse mit den eigenthümlichen Vorzügen griechischer Geistesbildung ausgestatteter hellenischer Denker, Epikur, die entschiedenste Geringachtung aller anderen als dem hellenischen Boden entsprossenen Weisheit zu erkennen. Denn ʻphilosophiren könnten schlechthin nur die Hellenen’ (ʻμόνους φιλοσοφῆσαι τοὺς Ἕλληνας δύνασθαι’) hören wir ihn, nach der überhaupt ihm eigenthümlichen missgünstigen Dreistigkeit in Beurtheilung und Kennzeichnung fremder Leistungen, Geistesrichtungen und Persönlichkeiten (s. Diog. L. X, 8, vgl. auch Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. c. XVIII), auch hier mit der zuversichtlichsten Bestimmtheit versichern (s. Cl. Alex. Str. I, c. XV, § 60, 150 Sylb., vgl. auch Diog. L. X, 117). Ihn allein unter allen griechischen Philosophen früherer wie späterer Zeit, gerade ihn, der doch, wie schon angedeutet, eben nur ein sehr bescheidenes Theil von den Gaben, um derentwillen allerdings auch uns noch unter den Alten vorzugsweise die Hellenen zum Philosophiren geschickt und berufen gewesen zu sein scheinen, empfangen hatte; denn dass weder

die logische Schärfe und Bündigkeit noch die Ueberzeugungskraft einer aus dem Widerstreite entgegengesetzter Bestimmungen zur Wahrheit hindurch sich ringenden dialektischen Gedankenbewegung, die im Allgemeinen am Vortheilhaftesten griechisches Philosophiren von dem nichtgriechischer Völker unterschieden, Epikur's Schriften auszeichneten, lässt sich doch auch schon aus den spärlichen Resten derselben, die uns erhalten sind, immer noch deutlich genug erkennen, und auch die Urtheile alter Schriftsteller über die Mängel seines Philosophirens führen zu ganz gleichen Ergebnissen (s. Cic. de fin. 1, 7, 22, vgl. Zeller, Ph. d. Gr., Th. 3, 1, 2. Aufl. S. 358), wie er denn auch selbst bekanntlich aus seiner Geringschätzung der Dialektik wenigstens (s. Diog. L. X. 8. 31. Cic. de fin. 1, 19, 63) durchaus kein Hehl gemacht hat.

Auch durch ein allzustarkes Nationalgefühl aber lässt sich offenbar bei unserem, Griechenland zwar durch die Geburt, nicht aber durch irgendwie in hervorstechender Weise sich geltend machende Sympathieen für die Schicksale des Vaterlandes angehörenden Weisen der Gärten von Gargettus, dessen allbekanntes ʽλάθε βιώσαςʼ ja schon an einen stark ausgeprägten Patriotismus und eine lebhafte Betheiligung an dem öffentlichen Leben mit seinen jedesmal durch die Zeitverhältnisse ihm gestellten Aufgaben bei den Schülern dieser Weisheit nicht denken lässt, ein so wegwerfendes Urtheil über alle ausländische Weisheit nicht erklären (s. Diog. L. X, 10. 109. Cic. epist. ad famil. l. VII. 12, ad Trebatium, Senec. de otio sap. c. XXX, Plut. Pyrrh. c. 20, Epict. dissert. III, 7, 19).

Indess so ganz unerklärbar wird uns Epikur's stolze und schnöde Zurückweisung aller Ansprüche, die Nichtgriechen etwa auf den Philosophennamen machen könnten, desshalb doch immer nicht erscheinen können.

Epikur war Sensualist; in der sinnlichen Wahrnehmung wurzelt alle Erkenntniss, das ist die Grundlehre seines Systems, dessen theoretischem Theile nach; fast alle nichtgriechische Weisheit dagegen trägt ein spiritualistisches und idealistisches Gepräge an sich, achtet die Sinnenwelt gering und ist um eine Zurückführung ihrer Lehren auf sinnliche Wahrnehmungen und Erfahrungen sehr wenig bemüht; das allein schon erklärt offenbar genugsam die souveräne Verachtung, die unser an zuversichtlichem Vertrauen zu der unbedingten Wahrheit seiner Lehren und Aussprüche von keinem anderen je übertroffener Weiser gegen solche ihm so durchaus antipathische Lehren zu erkennen giebt.

Und freilich, wie viel oder wenig er überhaupt wusste von dem, was ausserhalb Griechenlands als eine tiefere Weisheit und Erkenntniss sich geltend machte, lässt sich mit Sicherheit allerdings nicht feststellen; so viel jedoch wird jedenfalls leicht sich nachweisen lassen, dass Alles, was nur überhaupt von solcher Weisheit zu Epikur's Kenntniss gelangt sein konnte, durchweg mit seiner Lehre nicht

bloss im Allgemeinen, eben jenem so stark ihm aufgeprägten spiritualistischen Gepräge nach, sondern auch mit einzelnen, bestimmten Hauptlehren seiner Philosophie in ganz entschiedenem Widerstreite steht.

So musste die Aegyptische Seelenwanderungslehre offenbar schon als Unsterblichkeitsglaube schlechthin der entschiedene Leugner jeder Fortdauer der Seele nach dem Tode thöricht und verwerflich finden; dass aber nach ihr gar im thierischen Körper menschliche Seelen fortdauern sollten, musste dies nicht ihm, dem menschliche Gestalt und Vernunftbegabtheit so untrennbar verbundene Begriffe waren, dass er auch den Göttern als vernunftbegabten Wesen durchaus keine andere Gestalt als die menschliche zugestehen zu können meinte (Cic. de N. D. I, 18, 48 u. 27, 76), geradezu als das Allerwidersinnigste, was sich nur denken liesse, erscheinen?

Der Magier aber schon von Theopomp bezeugte Lehre von dem gewaltigen Jahrtausende währenden bald dem einen bald dem anderen den Sieg zuwendenden Kampfe zweier in ihrem ganzen Wesen, Wollen und Wirken den schärfsten Gegensatz gegen einander bildenden Götter (s. Plut. de. Is. et Os. 74), wie gottlos und abscheulich musste sie nicht dem vorkommen, der alle Götter, gleich vollkommen und heilig (Cic. de N. D. I, 44, 122), in ewiger stets sich gleich bleibender, durch keine Sorgen und Mühen je unterbrochener und getrübter Seligkeit ihre Tage verleben liess.

Die Weisen Indiens ferner mit ihrer Lebensverachtung und Selbstpeinigung, ihren auf vollständige Selbstabtödtung und -Vernichtung abzielenden religiösen Bussübungen, wie sie seit Alexanders Zuge nach Asien ja auch den Griechen durchaus nicht mehr so ganz unbekannt geblieben sein konnten, waren sie etwa dazu geeignet einem Philosophen, der alle die Realitäten dieses irdischen bei der Kürze seiner Dauer doch Alles, was der Mensch überhaupt zu hoffen habe, für ihn in sich schliessenden Lebens so wohl zu schätzen wusste (s. besonders Diog. L. X, 126), eine vortheilhaftere Meinung von der angeblichen Weisheit des Orients beizubringen?

Nun, und so ganz Unrecht werden diesen Proben solcher Weisheit nach auch wir Epikur mit seiner Geringachtung derselben freilich wohl nicht geben können; nur dass er dann nicht auch selbst wieder in solche kaum minder willkürliche und phantastische Träumereien, von durchaus untheilbaren und doch an Gestalt, Grösse und Dichtigkeit verschiedenen und in Folge dessen auch in ihrer Natur und Wirksamkeit von einander sich unterscheidenden Urkörperchen, dem Undinge eines absolut leeren Raumes, von der Oberfläche der Gegenstände sich ablösenden und so zu unseren Sinnen gelangenden und Eindrücke auf sie hervorbringenden Bilderchen und Aehnlichem, sich hätte verirren sollen.

Im engsten Zusammenhange aber mit diesem über Alles, was bei nichtgriechischen Völkern als hohe Weisheit sich geltend machte,

von ihm ausgesprochenen Verwerfungsurtheile steht nun denn wohl auch jene schmähliche wie auf Hoch- und Landesverrath lautende Anklage, die von demselben gegen die Cyniker als Feinde Griechenlands ('ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος' s. Diog. L. X, 8 nach der Reinesius zu dankenden Verbesserung des Textes) geschleudert wird.

Denn wenn an wirklichen Hoch- und Landesverrath, feindliche Anschläge und Unternehmungen gegen das Vaterland, bei grundsätzlich von jedem politischen Treiben so fern sich haltenden Männern natürlich nicht gedacht werden kann, eben diese Nichtbetheiligung an allen öffentlichen Angelegenheiten aber für Epikur doch am Allerwenigsten ein Grund zu einer so heftigen Anklage gegen sie sein konnte: so muss offenbar eben in dem Gesammtcharakter ihrer schon wegen ihrer Auffassung des πόνος als eines Gutes (Diog. L. VI, 2. 11) übrigens ihm, dem die ἀπονία als das höchste galt (s. ebenda X, 136), natürlich mehr als irgend eine andere widerstehenden Philosophie (s. auch Diog. L. X, 119) die Erklärung dieses ihnen schuldgegebenen griechenfeindlichen Sinnes gesucht werden.

Da mochte ihn aber denn wohl vor Allem die Bethätigung ihrer Lehre, dass nur das Gute schön und das Böse hässlich sei (Diog. L. VI, 12), durch den groben und abgeschabten, wohl auch zerrissenen und zerlumpten Mantel, den Knüttel und den Ranzen, in und mit denen sie durch die Strassen zu stolziren liebten (Diog. L. VI, 8. 22. 85. 87. 105), wie durch so viele andere Beweise gänzlicher Nichtachtung der herrschenden Meinung über Anstand und Schicklichkeit (s. Diog. L. II, 23. 32. 36. 46. 63. 66. 69. 105), in ihrem grellen Contraste mit dem bei dem griechischen Volke herrschenden und gerade bei ihm zu so hoher Vollkommenheit ausgebildeten Schönheitssinne eine solche Brandmarkung zu verdienen scheinen; und wenn Diogenes namentlich in seinen ascetischen Experimenten zuweilen sogar so weit gegangen sein soll, dass er im Sommer auf glühendem Sande sich wälzte, im Winter mit Schnee bedeckte Stein- oder Erzbilder umarmt hielt (Diog. L. VI, 23. 24): so kann auch eine solche zum Theil in der That lebhaft an indische Bussübungen wildester und ausschweifendster Art erinnernde Abstumpfung und Ertödtung des sinnlichen Gefühls in ihrer so durchaus antihellenischen Verkennung des Werthes einer regen, gesunden Sinnlichkeit für eine harmonische Ausbildung Epikur wohl Anlass zu einer solchen Bezeichnung der cynischen Schule gegeben haben; denn dass jenes indische Büsserleben den Hellenen schon zu dieser Zeit ganz wohl bekannt war, ist schon aus der Aeusserung Zeno's bei Clem. Alex. (Str. II, c. XX, 178 Sylb., Klotz Th. II, 196) über den der Gluth um ihn brennender Feuer bis zur Brathitze sich preisgebenden Indier ('Ἰνδὸς παροπτώμενος', vgl. Hegel, Philos. d. Gesch. S. 154) mit voller Sicherheit zu entnehmen.

Wobei indess doch immer nicht ganz übersehen werden darf, dass eine solche Ertödtung der Sinnlichkeit bei Diogenes doch nie

wirkliche Lebensmaxime wurde, sondern nur hie und da temporäre Kraftprüfungen der Art von ihm vorgenommen wurden (vgl. auch Plut. de Alex. s. virt. s. fort. Or. I, c. X) und auch in eine gänzliche Vernachlässigung des Aeusseren, wie sie mit einem indischen Büsserleben meist eng verbunden war, sein Cynismus bei aller Unscheinbarkeit der Tracht, in der er erschien, doch nie ausartete, wie ja Epiktet vielmehr ihn sogar durch ein frisches und blühendes Aussehen in so vortheilhafter Weise sich auszeichnen lässt, dass er schon von vornherein dadurch eine gewisse Anziehungskraft auf die, die ihn so seiner Gewohnheit nach auf den Strassen umherwandeln sahen, ausgeübt habe (dissert. III, 22, 88 'στίλβων περιήρχετο' u. IV, 11. 21); ein Zeugniss mit dem auch noch ein anderes, das eines etwas älteren Zeitgenossen des Stoikers, Athenodor's, indem auch dieser ihn 'στιλπνὸς διὰ τὸ ἀλείφεσθαι' (vgl. auch Diog. L. VI, 39) in der Oeffentlichkeit sich zeigen lässt, auf das Vollkommenste übereinstimmt; denn dass der φιλόσοφος κατ' ἐξοχήν, über den ganz am Schlusse seiner Lebensbeschreibung des Cynikers von dem Laertier diese Notiz beigebracht wird, kein anderer sein solle, als eben unser Diogenes, von dem sein Biograph hier etwas Vergessenes nachholen will, hätte Menagius (Observ. ad h. l. in Hübner's comment. in D. L. V. I, P. 72) doch wohl ganz dreist versichern können, nicht mit einem 'non satis constat' als etwas noch dem Zweifel Unterworfenes zu bezeichnen brauchen. Und auf einen ganz anderen Standpunkt als den weltverachtender indischer Büsser deutet doch auch schon seine Werthschätzung gymnastischer Uebungen aller Art (s. Diog. L. VI, 30) bestimmt genug hin.

XXVIII. Den aus den allgemeinen Grundsätzen der Schule der Cyniker in Betreff ihrer Ansichten über den Staat und die bürgerliche Gesellschaft herzuleitenden Folgerungen widerstreiten nun aber auch die darauf Bezug habenden Aeusserungen und das Verhalten zu den Anforderungen derselben bei keinem einzigen unter ihnen. Antisthenes sagt (Diog. L. VI, 11): der Weise handle als Bürger eines Staates ('τὸν σοφὸν πολιτεύεσθαι') nicht den bestehenden Gesetzen, sondern denen der Tugend gemäss, ein Satz, der von vornherein einen so entschiedenen Gegensatz zwischen den Staatsgesetzen und dem Sittengesetze annimmt, wie er zwischen beiden Gesetzgebungen doch auch in dem schlechtesten Staate nie sich herausstellen wird, und nach dem schlechthin immer nur einem Einzelnen der Besitz der für die Gesammtheit massgebenden Erkenntniss zugeschrieben wird.

Wie anders sein sonst von ihm doch so hochgehaltener und -gepriesener Lehrer Sokrates.

Von wie warmer Dankbarkeit gegen die Wohlthaten eines geordneten wie immer auch im Einzelnen mangelhaften und unvollkommenen Staatswesens zeigt sich dieser nicht noch in der letzten Katastrophe seines Lebens durchdrungen, einer Dankbarkeit, die ihn

bei der zweifellosen Gewissheit unschuldig zu leiden doch dem Vorschlage, der Vollstreckung des ungerechten gegen ihn ausgesprochenen Todesurtheiles durch die Flucht aus dem Gefängnisse sich zu entziehen, die bestimmteste Weigerung entgegensetzen liess; welche tiefe Ueberzeugung von der Pflicht unbedingten Gehorsams gegen die gesetzlichen Entscheidungen der Staatsgewalt bezeugen namentlich die herrlichen Worte, in denen er die Gesetze des Vaterlandes selbst nach Platon's Criton (s. besonders 51, c. d.) so siegreich ihre Sache führen lässt. — Und so zeigen sich denn auch in Erfüllung der allgemeinen Bürgerpflichten, denen ganz freilich keiner, der einmal im Besitze des Bürgerrechtes sich befand, sich entziehen konnte, beide doch sehr verschieden von einander.

Antisthenes, den wir allerdings wohl auch im Besitze des Athenischen Bürgerrechtes uns zu denken haben werden, da die strenge Ausführung der von nichthellenischen Müttern Geborne (s. Diog. L. VI, 1 ''Αντισθ. Ἀθηναῖος ἐδόκει εἶναι Θράττης μητρός') vom Bürgerrechte ausschliessenden Bestimmungen doch erst mit dem Jahre 403 wieder beginnt (s. Schömann, gr. Alt. B. I, 3. Aufl. S. 379) und auch in der Eröffnung seiner Schule im Gymnasium Kynosarges kein vollgiltiger Gegenbeweis liegt (s. Plut. Themistocl. c. 1 u. Schömann a. a. O. S. 537), tritt uns nur einmal, als Kämpfer bei Tanagra oder Delium im Jahre 424, in ehrenhafter Erfüllung einer Bürgerpflicht entgegen. Denn die Richtigkeit der Angabe in seinem Leben bei Diogenes (VI, 1), dass er hier sich hervorgethan und dadurch Sokrates zu einem ihn, den Halbbürtigen, über die Jünglinge rein attischen Blutes stellenden Ausspruche veranlasst habe, mit Zeller (Philos. d. Gr. Th. 2, 1. 2. Aufl. S. 201. Anm.) zu bezweifeln, scheint mir kein hinreichender Grund vorhanden zu sein, da weder die unbestimmtere Erwähnung desselben Ausspruches ohne Hinzufügung der Veranlassung an einer andern Stelle (Diog. L. II, 31) sich dagegen geltend machen lässt, noch was über die Chronologie seines Lebens wirklich feststeht im Widerspruche damit steht. Denn nur mit der Angabe bei Eudocia (s. Zeller a. a. O. Anm. 2), nach welcher er 70 Jahr alt geworden sein soll, würden, wenn er doch zugleich nach Diodor XV, 76 mit Aristipp und dem Sokratiker Aeschines auch noch Ol. 103, 3 (= 366 vor Christo) gelebt haben soll, Kriegsdienste desselben, noch dazu ausserhalb des Landes, im Jahre 424 freilich durchaus unvereinbar sein. Aber bei der Unsicherheit solcher Angaben über die Sterbezeit und Lebensdauer aller derer, deren Tod nichts besonders Bemerkenswerthes oder mit bemerkenswerthen Ereignissen Zusammenhängendes hat, werden wir auch dieser Schriftstellerin späterer Zeit hier wohl nicht so unbedingten Glauben schenken können, und entschieden spricht doch wohl für ein viel früheres Geburtsjahr des Mannes, als das von Zeller a. a. O. mit Rücksicht auf die angeführten Stellen angenommene, zwar nicht die Stelle im Sophisten 251, b, wo bei den 'ὀψιμαθεῖς

τῶν γερόντων' sicher namentlich an ihn zu denken ist (s. Aristot. Metaph. IV (V), 29, vgl. Zeller a. a. O. S. 201 u. K. Steinhart, Plat. Leben S. 304), da hier bei dem γέρων Platon sehr wohl das Bild desselben, nicht wie er in der der Handlung des Dialogs zum Grunde gelegten Zeit, kurz vor Sokrates Tode (s. Fr. Susemihl, a. a. O. Th. 1, S. 182 u. 186) gewesen, sondern wie er zur Zeit der Abfassung seiner Schrift war, vor Augen haben konnte, wohl aber Xenophon's Symposion. Denn ist es die Zeit der Feier der grossen Panathenäen der 89. Olympiade, 422 vor Christo, in welche diese Schrift uns versetzen will (S. Athen. V, 216, vgl. A. Boeckh. opusc. T. IV. Lips. 1874, P. 13, u. Th. Bergk comment. de reliq. com. Attic. P. 342), nnd wird des Antisthenes hier nicht etwa nur beiläufig mit oder ohne Namennennung gedacht, sondern eine der Hauptrollen in der Unterredung mit Sokrates als vertrautem Schüler des grossen Weisen ihm zugetheilt: so lässt diese Art der Vorführung eines allbekannten Mitschülers durch den Autor an der Richtigkeit der auf ihn sich beziehenden Angaben namentlich auch in Betracht der Zeit, in der er bereits in diesem Schülerverhältnisse sich befunden, wohl keinen Zweifel zu. Mit Sicherheit nun zwar sein Geburtsjahr zu bestimmen werden wir allerdings auch hierdurch immer noch nicht in Stand gesetzt, immerhin aber möchten wir ihn danach mit Ueberweg (Grundr. der Gesch. der Philos. Th. 1, 3. Aufl. S. 96), der übrigens keinen Grund für diese Ansetzung desselben angibt, ganz gut um 444 vor Chr. geboren sein lassen können (später wenigstens auf keinen Fall). Damit stimmt denn nun aber auch Alles, was uns überhaupt über seine ersten Lebensstadien berichtet wird, auf das Beste überein. Den Leontiner Gorgias konnte er dann recht gut alsbald, als er im Jahr 421, als Gesandter in Athen, durch seine Redekünste die Attische Jugend bezauberte, hören (Diog. L. VI, 1), und sicher constatirt ist ein längerer Aufenthalt des wunderbaren Mannes daselbst in späterer Zeit doch überhaupt auch durch nichts (vgl. L. Spengel, συναγ. τεχν. P. 64 u. H. E. Foss, de Gorg. Leont. S. 19); ganz berauscht von dem ungewohnten Tranke konnte er alsdann denn auch wohl die gestern gelernten Künste heute sofort auch schon wieder Andern zu lehren sich gedrungen fühlen (Diog. L. a. a. O. 112); auf die Länge aber genügen konnten seiner ursprünglich durchaus ernsten, herben und nüchternen Natur Gaukelkünste der Art, wenn auch ganz ohne Einfluss auf ihn die von dem grossen Redekünstler ausgegangene Anregung auch später nicht blieb (s. a. a. O. 113 u. 4), freilich doch nicht. Da war es denn Sokrates, der ohne Zweifel bereits seit längerer Zeit durch seine eigenthümliche auf ganz andere, dauerndere und gewichtigere Resultate hinarbeitende Lehrweise die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte, zu dem den nun zur Besinnung Gekommenen ein ganz anderer, mächtigerer Zug jetzt hinzog. Dazwischen war denn auch der Militärpflicht zu Delium von ihm, dem 20jährigen Jünglinge, genügt und

vielleicht eben dabei schon ein näheres Verhältniss zwischen ihm und seinem älteren Mitstreiter angeknüpft worden. Von da ab denn nun aber eine lange Reihe von Jahren hindurch bis zu des Meisters Tode seiner Schule zugehörend, konnte er, der also bis zum 45. Jahre noch Schüler blieb, jüngeren und reicher begabten Schülern desselben, zumal ihrem innersten Wesen nach in einem so durchgreifenden Gegensatze gegen ihn stehenden wie der um 16 oder 17 Jahre jüngere Plato, mit seiner schwerfälligen Opsimathie sehr leicht ein Gegenstand des Spottes werden, — auf das Schönste fügt sich so, meine ich, bei einem solchen Ansatze des Geburtsjahres des Mannes, Alles zusammen, und über die siebziger Jahre wenigstens braucht er ja auch dann, 366 noch unter den Lebenden befindlich, immer noch nicht hinausgelebt zu haben.

Dass er nun aber sonst irgendwie in Erfüllung seiner Bürgerpflichten sich hervorgethan, an der Verwaltung des Staates durch eine selbstthätige Betheiligung an den Staatsgeschäften als Rathsmitglied oder auch nur durch ein charaktervolles Auftreten in den Volksversammlungen sich betheiligt hätte, davon verlautet nirgends etwas, und auch Andern soll ja mit dem Staate sich viel einzulassen — einem Feuer zu nahe zu kommen, an dem sie nur zu leicht sich verbrennen könnten (s. Stob. Floril. 45, 28) — entschieden von ihm widerrathen worden sein. Während von Sokrates doch allbekannt ist, wie er echte Bürgertugend und hohen Bürgermuth als Epistates des Rathes bei dem Processe der Sieger bei den Arginusen und in anderer Weise auch sonst den 30 Tyrannen gegenüber in hervorragendster Weise bethätigte und, wenn er auch an der eigentlichen Leitung des Gemeinwesens um seines eigenthümlichen höheren Berufes willen selbst sich nie betheiligte, doch auch tüchtige Staatsmänner zu bilden auf das Ernsthafteste sich angelegen sein liess (Xenoph. Mem. 1, 6, 15, 3, 1—7, vgl. Zeller a. a. O. S. 50); woran bei Antisthenes doch auch nicht im Entferntesten gedacht werden kann. — Eben so gleichgiltig aber wie sein Lehrer zeigt sich gegen den Staat, seine Gesetze und Einrichtungen, auch Diogenes, ja auch nicht einmal insoweit, wie von jenem, wurde den Pflichten gegen die bürgerliche Gesellschaft von ihm Genüge geleistet, was freilich bei seinem unsteten und heimathslosen Leben wie seiner Armuth und Mittellosigkeit von vornherein auch nicht anders erwartet werden konnte.

Eine gewisse Anerkenntniss der Nothwendigkeit des Staates jedoch und seiner Gesetze scheint freilich einmal doch von ihm ausgesprochen worden zu sein, indem ein ʽπολιτεύεσθαι χωρὶς νόμουʼ für unmöglich von ihm erklärt, die πόλις aber ʽἀστεῖόν τιʼ von ihm genannt wird.

Indess wenn wir der, wie auch Zeller (a. a. O. S. 234) zugesteht, durchaus verworrenen Mittheilung darüber (Diog. L. VI, 72) irgend einen bestimmten Sinn abzugewinnen suchen, so sehen wir, wie wenig es in Wahrheit bei ihm hier auf ein ernsthaftes Aus-

sprechen seiner wirklichen Meinung über den Werth des bürgerlichen Lebens abgesehen war, da näher besehen Alles dabei auf eine blosse witzige Spielerei mit Worten hinausläuft, wie denn überhaupt für das Wortspiel Diogenes eine ganz ausnehmende Vorliebe besessen haben muss, da es in der That nur wenige unter den uns aufbewahrten Aussprüchen des originellen Mannes geben wird, die einer derartigen Würze ganz entbehrten, nur dass der gute Laertier durch das Ungeschick, das ihn in nicht wenigen Fällen den Witzworten seines geistreicheren Namensvetters die Spitze geradezu abbrechen lässt, das Schmackhafteste hier nicht selten höchst unschmackhaft, ja ganz ungeniessbar zu machen gewusst hat.

So nun beruht denn auch bei dem Schlusse 'οὐκ ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστείου, ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις· νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος' die ganze Schlusskraft offenbar vornehmlich auf der Vieldeutigkeit des ἀστεῖον, was 'städtisch, artig, witzig,' dann auch 'gut und schön' schlechthin (s. z. B. Stob. ecl. II, 57 u. 58 od. 206 u. 210) heissen kann, daneben noch auf der Unbestimmtheit des Genetivs 'ἀστείου' in dem ersten Satze, der ebensowohl von dem Masc. als von dem Neutrum des Wortes abgeleitet werden kann.

Die ursprüngliche Form des Schlusses nun war ohne Zweifel die 'ἄνευ πόλεως οὐκ ὄφελος εἶναι ἀστείου, ἄνευ νόμου δὲ οὐκ ὄφελος πόλεως, ὁ νόμος ἄρα ἀστεῖον', wo das ἀστεῖον offenbar in seiner ursprünglichen Bedeutung aufgefasst einen sehr guten Sinn giebt, da der Städter doch wirklich mit seiner Feinheit und Urbanität, seiner städtischen Sitte, nur in die Stadt passt, nicht auf das Land, wo die ἀγροικία an ihrer Stelle ist, ein Gedanke, der immer doch noch zu einem schärferen Ausdrucke durch den Gen. Masc. als den des Neutrums kommt; in dem Schlusssatze aber soll das ἀστεῖον offenbar doppelsinnig sein, etwas Städtisches, der πόλις, (der Stadt oder dem Staat) Zugehöriges ist das Gesetz, πολιτεύεσθαι und νόμος also sind, was ja eben bewiesen werden sollte, nicht von einander zu trennen, — aber auch etwas Schönes und Gutes ist es, wie mit denselben Worten es ja auch Kleanthes (in der oben angeführten Stelle aus Stobäus) von ihm aussagt.

Von alle dem hatte nun aber der Laertier Diogenes keine Ahnung, das ihm Ueberlieferte zu verstehen daher ausser Stande liess er auf's Gerathewohl die Feder statt des Verstandes walten, und an die Stelle jenes sinnreichen Vexirspiels des munteren Cynikers mittelst eines äusserlich betrachtet doch jedenfalls ganz tadellosen Schlussgefüges sehen wir nun so den grauenhaften Wirrwar des unerhörtesten Schlussmonstrums, den wir oben vorführten, bei ihm sich drängen.

Ebenso wie er VI, 44 zu dem ganz artigen Witzworte gegen den Trägen und Hochmüthigen, der sich von seinem Sclaven auch die Schuhe ausziehen lässt, 'οὔπω μακάριος εἶ, εἰ μή σε καὶ ἀπομύξῃ',

weil ihm der Doppelsinn in dem ἀπομύξῃ 'wenn er dich nicht auch ausschneuzt' und 'wenn er dich nicht auch gescheidt macht' entging, noch ein ganz unnützes und störendes 'τοῦτο δὲ ἔσται πηρωθέντι σοι τὰς χεῖρας' hinzufügen zu müssen glaubte, — eben da das sinnreiche Ἄθλιος δι' Ἀθλίου (Gen. von ἄθλιος und Ἀθλίας) πρὸς Ἄθλιον (vgl. Eustath. comment. zu Il. IX, V. 127), 'Alexander durch den Boten Athlias an Antipater,' auch 'ein Jammermensch mittelst eines Jammermenschen an einen Jammermenschen' in das nichtssagende und verworrene 'Ἀθλίας παρ' Ἀθλίου δι' Ἀθλίου πρὸς Ἄθλιον' corrumpirte, — § 68 aber den warnenden Zuruf an den als Ehebrecher und Verführer verrufenen Augenarzt, der ein augenkrankes Mädchen zu behandeln hatte, 'ὅρα μὴ θεραπεύων (so Stephani Codices nach Hübner) φθείρῃς τὴν κόρην' zu einem breiten und geschmacklosen 'ὅρα, μὴ τὸν ὀφθαλμὸν τῆς παρθένου ἰατρεύων τὴν κόρην φθείρῃς' verwässerte und verhunzte, eine Stelle, die übrigens auch wegen des dreifachen Wortspieles, das in ihr liegt — θεραπεύειν ärztlich behandeln und den Hof machen, φθείρειν zerstören und schänden, κόρη Pupille und Mädchen — ganz besonders bemerkenswerth erscheint.

Merkwürdiger Weise nun aber ist ein ganz ähnliches Unglück, wie jener oben behandelten, auch noch der zweiten Stelle, aus der wir die Ansichten des Mannes über das πολιτεύεσθαι sollen entnehmen können, passirt und auch ihr werden wir daher, um sie brauchbar für unseren Zweck zu machen, vorher erst eine ähnliche Cur müssen angedeihen lassen.

Denn dass die Worte 'ἐπῄνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν καὶ τοὺς μέλλοντας καταπλεῖν καὶ μὴ καταπλεῖν καὶ τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι καὶ τοὺς παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν' (Diog. L. VI, 29), so wie wir sie da lesen, keinen rechten Sinn haben, ist von den Auslegern des Schriftstellers natürlich schon längst bemerkt und deshalb auch durch eine Aenderung des μὴ γαμεῖν in μὴ γαμοῦντας u. s. w. dem Uebelstande abzuhelfen gesucht worden. Indess warum man, dem Heirathen u. s. w. abgeneigt, doch immer noch Anstalten dazu machen sollte, wie es nach dieser Textänderung doch Diogenes empfohlen und gelobt haben würde, gestehe ich aufrichtig nicht recht begreifen zu können, und etwas besonders Geistreiches wenigstens würde unser Philosoph doch damit auf keinen Fall gesagt haben. Wie nun aber, wenn wir ihn uns auch hier seiner bereits besprochenen Neigung nachgebend mit dem Doppelsinne des Wortes 'μέλλειν' im Begriffe stehen, Anstalten zu etwas treffen (s. z. B. Thucyd. 2, 71) und zögern, Bedenken tragen, spielend uns denken, wonach er die gelobt haben würde, die immer Bedenken trügen zu heirathen, an der Verwaltung des Staates sich zu betheiligen u. s. w., τοὺς μέλλοντας γαμεῖν etc., und nie Anstalten dazu träfen, καὶ μὴ μέλλοντας, wo denn immer nur an der zweiten Stelle vor den Infinitiven γαμεῖν,

καταπλεῖν, πολιτεύεσθαι, παιδοτροφεῖν das μέλλοντας noch einmal zu setzen sein würde; wonach dann allerdings das Folgende καὶ τοὺς παρασκευαζομένους συμβιοῦν τοῖς δυνάσταις καὶ μὴ προσιόντας' auch eine noch etwas erheblichere Umänderung wieder in 'τοὺς μέλλοντας συμβιοῦν etc. καὶ μὴ μέλλοντας' sich würde gefallen lassen müssen; aber wie deutlich verräth sich doch auch das παρασκευαζομένους als eine blosse Interpretation des vorhergehenden μέλλοντας, und dass Diogenes sogar die, die doch Anstalten dazu machten, mit Dynasten zusammenzuleben, mochten sie ihre Absicht auch immerhin nie zur Ausführung bringen, gelobt haben sollte, könnte wohl auch irgend etwas undenkbarer erscheinen als diess?

Nun über das πολιτεύεσθαι wäre hiernach also, nach dieser Constituirung des Textes bei Diogenes, eben so wie über das γαμεῖν und παιδοτροφεῖν und καταπλεῖν (Seefahrten zu Handelszwecken) nur ein durchaus ungünstiges Urtheil von dem cynischen Philosophen ausgesprochen worden.

Aber nicht nur gegen die active Betheiligung an dem öffentlichen Leben, der Leitung und Verwaltung des Staates, sprach sich hiernach Diogenes aus; nach den Worten desselben, die das 6. Capitel seiner Biographie V. 38 uns aufbewahrt hat, 'ἔφασκε ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον', scheute er sich sogar nicht zu der entschiedensten Nichtachtung des Gesetzes als leitendem Grundsatze für sein gesammtes Leben sich zu bekennen; nur danach, was die Natur, nie was das Gesetz fordere, fragte er hiernach, und wenn auch zu Uebertretungen des Gesetzes im strengeren Sinne des Wortes ihn seine Maxime in reiferen Lebensjahren doch gerade nicht verleitet zu haben scheint, wozu sich doch auch bei der Eigenthümlichkeit seiner Lebensstellung und Lebensweise sehr wenig Anlass für ihn bot: so sehen wir ihn doch um das, was die Sitte, doch auch eine Art Gesetz, gebot, wie auch Anm. XXVII bereits angedeutet worden, in der That im Allgemeinen sehr wenig bekümmert, wie sein grober und abgeschabter Mantel die Ungenirtheit, mit der er Geld von Anderen forderte, wenn er keines hatte (Diog. L. 46. 49 u. Ael. V. H. III, 29), seine Art zu trinken, zu speisen und selbst seine Speisen zu bereiten (Diog. 22. 61. 37. 58), das Fass, das ihm zu Zeiten wenigstens zur Wohnung diente (22), und Aehnliches, was von ihm berichtet wird, wie das Eindringen des Halbrasirten in eine Trinkgesellschaft junger Leute, das ihm so übel bekommen sein soll, diess bei seiner auf äussere Achtung doch immer einen gewissen Anspruch erhebenden Stellung wohl auf das Genügendste bezeugen.

Wobei übrigens an wirkliche Schamlosigkeiten des Mannes, noch dazu der anstössigsten und gemeinsten Art, wie sie doch auch ihm nachgesagt wurden (69 'εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης' u. 46), zu glauben doch weder Aeusserungen desselben wie die, dass er die Scham die Farbe der

Tugend nannte (54, vgl. auch 37), noch die hohe Verehrung, die ihm bei all dem Seltsamen seines Auftretens von urtheilsberechtigten Zeitgenossen (43. 74. 75. 76), wie von den achtungswürdigsten Männern späterer Zeiten, wie Posidonius und Epiktet (s. Diog. L. VII, 91 u. oben S. 74 Anm. 1 u. S. 41 Anm. 2) gewidmet wurde, gestatten wollen.

In wie weit aber auch in einem andern wichtigen Punkte, in seinem Verhalten gegen die Landesreligion, Diogenes diese Gleichgiltigkeit gegen die Forderungen der Sitte und des Herkommens bekundet habe, wird sich wohl schwerlich mit Sicherheit feststellen lassen.

Denn dass er in die Eleusinischen Mysterien sich nicht einweihen lassen wollte, weil er nicht glauben könne, dass allerlei Leute des schlechtesten Calibers, wie sie die Anforderungen an die Aufzunehmenden keineswegs durchweg von ihnen ansschlossen (s. K. O. Müller, Eleusinien, kl. d. Schr. B. 2, S. 278 u. 279), die Inseln der Seligen nach dem Tode bewohnen würden, während ein Agesilaos und Epaminondas als Nichteingeweihte tief im Kothe würden stecken müssen (Diog. L. VI, 39, vgl. Menag. zu d. St.), wie sein Spott über die in Samothrake ausgestellten Weihgeschenke, dass, wenn auch die nicht aus den Gefahren ihrer Seefahrten Geretteten Weihgeschenke dargebracht hätten, deren ohne Zweifel weit mehr dort zu finden sein würden (59), auch die Aeusserung, dass es nicht unstatthaft sei aus einem Tempel etwas zu nehmen — von den Speiseopfern, um nicht Hungers zu sterben, wie der Zusammenhang jener Stelle hinzuzudenken fordert, — zeugt von einer principiellen Nichtachtung der Volksreligion und ihrer Gebräuche immer noch nicht. Anderseits indess liegen auch bei ihm freilich nicht wie bei Sokrates und den Stoikern Zeugnisse für das Gegentheil, treue Anschliessung an die Sitte der Väter in der Gottesverehrung, vor, und folgte er auch hier, wie doch wohl anzunehmen, den Lehren des Antisthenes, dann wenigstens würde, bei dem entschiedenen Gegensatze, in den dieser ohne alle Umstände die Volksgötter insgesammt gegen den einen wahren und wirklichen, nicht bloss durch Sitte und Herkommen zum Objecte der Verehrung gewordenen Gott stellt (Cic. de N. D. 1, 13), eine besondere Anhänglichkeit an die Volksreligion und deren Gebräuche unmöglich bei ihm angenommen werden können, und Spätere wenigstens meinten ja denn auch ausdrücklich, dass er nie Tempel besucht und kein Opfer dargebracht, bezeugen zu können. (So Julian Orat. VI, Opp. Paris. 1630. P. 372 u. 373, vgl. Krische, Forsch. auf dem Gebiete der alten Philos. Th. 1, S. 245 u. d. flg. u. Zeller a. a. O. S. 235.)

Ein warmes patriotisches Gefühl könnte man aber immer doch um eines Ausspruches willen unserem cynischen Philosophen nicht absprechen zu dürfen meinen, jener berühmten Antwort, die die Frage des Tyrannen, was für ein Erz für ein Standbild besser wäre,

durch ihn erhalten haben soll: 'das, aus dem Harmodios und Aristogeiton gegossen wurden' (Diog. L. VI, 50). Bei näherer Erwägung indess würde man als ein Zeugniss für etwas Anderes, als für eine Antipathie gegen Tyrannen und Tyrannenherrschaft, wie sie bei einem Diogenes natürlich besonders stark sein musste, jene Worte doch wohl kaum geltend zu machen sich getrauen. Aber ohne Zweifel ist es ja überhaupt gar kein Ausspruch des Cynikers, der uns in ihnen erhalten worden ist, da ja nach Syracus zu Dionys, an den man bei dem Tyrannen hier doch allein denken könnte, Diogenes sicher überhaupt nie gekommen ist (s. z. B. Diog. L. 23. 38, vgl. Zeller a. a. O. S. 208), sondern mit Plutarch (de adul. et am. c. XXVII, vgl. Ps. Plut. X rhetor. α) ist allein dem Tragiker Antiphon die Ehre des hohen Freimuthes, der in ihm sich zu erkennen giebt, zu vindiciren.

Von den anderen berühmten Cynikern nun aber, die Diogenes der Laertier uns vorführt, waren Menippos und Monimos Sclaven, und zwar nicht bloss wie Diogenes (29. 30. 36. 74), eine Zeit lang, wie es scheint, und standen dem Staatsleben daher noch fremder gegenüber; überhaupt aber ist uns von ihnen, wie auch von einem Onesikritos, Metrokles, Menedemos, nur äusserst wenig bekannt.

Anders Krates. Dieser wurde, ein reicher Bürger Thebens, erst, als die Zerstörung seiner Vaterstadt ihn über die Macht des Glückes über alle die, die nicht durch Unterdrückung jeder Regung des patriotischen und Heimathsgefühles und Verzichtleistung auf alle Güter des Lebens sich frei von ihr zu machen wüssten, auf das Eindringlichste belehrt hatte, zum Cyniker (Diog. L. VI, 98), jetzt aber auch so gleichgiltig, wie nur irgend einer seiner Schulgenossen, gegen den Boden, der ihn trüge, und die Stadt und das Land, die zur Wohnung sich ihm darböten (s. ebenda).

XXIX. Nach Zeller allerdings in dem zweiten Theile seiner Philosophie der Griechen (Abth. 1, 2. Aufl. S. 232) sollen die in der Politie Zeno's ausgesprochenen Ansichten ('ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν' bei Plut. de v. s. f. Alex. a. a. O.) schon der cynischen Schule, namentlich Diogenes, zuzuschreiben sein, da diese Schrift ja noch ganz im Sinne derselben gehalten gewesen sei.' (Diog. L. VII, 4 'ὅτε καὶ τὴν πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος τινὲς ἔλεγον παίζοντες, ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς γεγραφέναι). Indess von dem Naturstaate der Cyniker, wie Zeller sich ihn denkt, der mit gutem Grunde von Plato de republ. II, 372. A. ein Staat der Schweine habe genannt werden können (s. a. a. O. S. 233) unterschied sich der von Zeno in Aussicht gestellte Staat doch jedenfalls auf das Wesentlichste; denn schon die Bezeichnung des in ihm zu erwartenden Lebens der Menschheit als 'εἷς βίος καὶ κόσμος πάντων ἀνθρώπων' zeigt doch wohl auf das Unbestreitbarste, dass er ein wohlgeordnetes Ganzes, ein harmonisches Zu-

sammenwirken der mannigfachen jetzt meist noch feindlich in gesonderten Nationalitäten gegen einander anstrebenden Neigungen, Anlagen, Kräfte und Kraftäusserungen der menschlichen Natur in ihm sich gedacht habe; einen solchen Staat aber eine Republik der Schweine zu nennen würde sich doch wohl Plato schwerlich haben beikommen lassen.

Doch auch ganz abgesehen von dieser Kennzeichnung ihres Staates, wie sie bei Plato in der erwähnten Stelle Zeller gefunden zu haben meint, kann wohl überhaupt dieser Schule bei der von ihnen empfohlenen gänzlichen Bedürfnisslosigkeit, wie der Verschmähung alles dessen, was dem menschlichen Leben einen höheren Reiz und Gehalt zu geben vermag, die sie in Lehre und Leben so unverhohlen zu erkennen giebt, irgend ein Sinn und ein Verständniss für ein auf ein so hohes, ideales Ziel gerichtetes Streben zugetraut werden?

Nein, gleichgiltig wie sie gegen alles staatliche Leben sich zeigt, musste sie auch der Idee eines solchen Universalstaates offenbar stets durchaus unzugänglich bleiben. Und wie, giebt diess nicht auch Zeller selbst später in ziemlich unzweideutigen Worten zu, indem in dem dritten Theile seines ausgezeichneten Werkes (Abth. 1, 1. H. S. 277) auch von ihm kosmopolitische Ideeen den Cynikern nur unter grosser Beschränkung zugestanden werden; denn 'mehr nur den negativen Sinn derselben, die Unabhängigkeit des Philosophen von Vaterland und Heimath, nicht den positiven, die Zusammengehörigkeit aller Menschen', lesen wir dort 'drückte der Cynismus in sich aus', wo nur das 'mehr' gegen einen entschiedenen Bruch des Autors mit seiner früheren Meinung zu sprechen scheinen möchte.

Doch wie unabhängig wir uns hiernach immer in seiner Idee von dem Weltstaate Zeno von dem Einflusse der cynischen Philosophie zu denken haben würden, in manchen Einzelheiten, wie der Weiber- und Kindergemeinschaft, der Abschaffung der geltenden Münze, der Einfachheit der auch für das weibliche Geschlecht von ihm geforderten Kleidung und Aehnlichem (s. Diog. L. VI, 72. VII, 33, 131. Athen. IV, 159, c.), konnte dabei natürlich doch immer noch zwischen den von ihnen und den von den Cynikern aufgestellten Forderungen Uebereinstimmung genug herrschen, so dass dessen ungeachtet jenes oben angeführte Witzwort über den Zenonischen Staat doch keineswegs aller Begründung zu entbehren brauchte.

Der πολιτεία des Diogenes würden wir denn also dem Obigen nach eine so massgebende Einwirkung auf die Zenos, dass er auch sein Bestes in ihr dieser Schrift zu danken habe, auf keinen Fall zugestehen können.

Aber wie, existirte denn auch wirklich, fragen wir weiter, eine solche Schrift des merkwürdigen Mannes, den man der ganzen Eigen-

thümlichkeit seiner Sinnesart und Lebensweise nach als Schriftsteller doch überhaupt so schwer sich denken kann?

Freilich Plutarch in seinem Lykurg (c. XXXI), wie auch Athenäus (IV, 159, c.) hatten in der That eine Schrift dieses Namens, deren Verfasser Diogenes sein sollte, gelesen.

Aber mit Recht wohl hat bereits Henkel (Studien zur Gesch. der gr. Lehre vom Staat, Leipzig 1871, S. 9) die Stelle bei Aristoteles in seiner Politik (II, IV, 1) nach welcher dieser umsichtigste, und gelehrteste unter den Forschern des griechischen Alterthums bei Abfassung dieses Werkes im reifsten Mannesalter, nach Philipp's Tode (A. Stahr, Aristotelia, Th. 2, S. 117), von einer anderen Politik mit so kühnen Neuerungen, wie einer Weiber- und Kindergemeinschaft und Syssitien der Weiber, ausser der Platonischen doch durchaus noch nichts wusste, gegen die Echtheit einer solchen so neue Theorieen in wissenschaftlichem Zusammenhange entwickelnden Schrift des cynischen Philosophen geltend gemacht; denn als ein verspätetes Erzeugniss der ermattenden Geisteskräfte eines hohen Greisenalters (Diog. L. VI, 76) wird man ein solches Werk doch wohl nicht leicht sich denken wollen.

Und gesetzt auch, man fände diesen Beweis noch nicht stichhaltig genug, ist nicht auch schon im Alterthum von mehr als einer Stimme, Sosikrates, Satyros und Sotion (Diog. L. VI, 80), Diogenes die Autorschaft eines solchen Werkes auf das Entschiedenste abgesprochen worden, von den beiden ersten sogar aller der auf seine Rechnung gesetzten Schriften überhaupt; wogegen auch Diogenes Laertius VI, 30, 31 u. 48 wenigstens als Zeuge auf keinen Fall würde aufgerufen werden können, da, was nach der ersteren Stelle des Xeniades Söhne von ihm auswendig lernten, natürlich nur in wenigen kurzen Aufzeichnungen bestanden haben kann und an etwas Anderes man auch bei den schriftlichen Lebensregeln, um deren Mittheilung ein gewisser Hegesias ihn gebeten haben soll, doch durchaus nicht zu denken braucht, wie ja denn auch ein grosses Buch überhaupt sicher ihm vor Allen (s. Diog. L. VI, 38) gleichbedeutend mit einem grossen Uebel war.

Dabei konnten indess natürlich in gelegentlichen mündlichen Aeusserungen Forderungen der Art immer doch recht wohl schon von Diogenes ausgesprochen worden sein; und angedeutet wenigstens hatte Aehnliches ja auch schon vor ihm sogar bereits Antisthenes, wenn er von dem Weisen sagt, dass er der Kindererzeugung wegen den wohlgebildetsten Frauen beiwohnen werde (Diog. L. VI, 11 'γαμήσειν τὸν σοφὸν τεκνοποιίας χάριν ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξίν'), eine Aeusserung die denn ganz wohl, von Munde zu Munde gehend, namentlich auch dem Spötter Aristophanes zu jenen närrischen Vorschlägen in seinen Ekklesiagesen (V. 619 u. 626—629), wie es in dem neuen, von den Weibern regierten Staate doch auch den alten und hässlichen, kleinen und

stumpfnäsigen unter den Männern möglich zu machen wäre die Liebe schöner Frauen zu geniessen, Stoff und Anreiz bieten konnte, wenn wir uns, was für den Weisen überhaupt gefordert worden war, speciell auf den, durch den ein solches Recht für seine Zunft in Anspruch genommen worden, den schon in seiner Schülerzeit ältlichen und auch sonst durch sein Aeusseres ohne Zweifel nur wenig sich empfehlenden Mann selbst (s. Diog. L. II, 16. VI, 8 vgl. Ueberweg a. a. O. B. 1, S. 96), von dem eine solche Forderung sicher übrigens nicht im persönlichen Interesse aufgestellt wurde (Diog. L. VII, 3 u. Xenoph. Sympos. c. 4, 38), von dem ausgelassenen Komiker bezogen denken (vgl. Steinhart, Plat. W. B. 5, S. 686. B. 3, S. 519).

Und um so eher ja konnte auch er, dessen geistreicher Muthwille bei Sokrates ja noch ganz Anderes sich gestattete, eine solche Gleichsetzung des Weisen des Antisthenes und des Philosophen selbst sich erlauben zu können meinen, da als eine so ideale Gestalt, hinter deren Vollkommenheit sie selbst immer noch weit zurückblieben, wie der Weise der Stoa nach der Auffassung jener Schule, der allerdings auch von ihnen mit den ehrendsten Prädicaten, namentlich auch der Sündlosigkeit und Fehlerfreiheit, ausgestattete, indess den Göttern in ihrer absoluten Bedürfnisslosigkeit doch immer nicht gleichgestellte Weise (Diog. L. VI, 11. 37. 51. 72. 105) von den Häuptern dieser Schule ja nirgends bestimmt bezeichnet und nur von Krates (Diog. L. VI, 89) der fehlerfreie Mann ausdrücklich für in der Jetztwelt unauffindbar erklärt wird.

Worin wir übrigens merkwürdiger Weise einen sonst in so entschiedenem Gegensatze zu ihnen stehenden Philosophen, Epikur, ganz mit ihnen übereinstimmen sehen, indem dieser ja mit seinem nicht minder hoch von ihm gepriesenen und in Glückseligkeit wenigstens noch höher, dem höchsten der Götter gleichgestellten Weisen (s. Diog. L. X, 117. 122, vgl. Reisacker, Horaz und sein Verhältniss zu Lucrez. Breslau 1873. P. XVI) geradezu sich selbst für identisch zu erklären kein Bedenken trug (s. Cic. de fin. II, c. 37 'qui se unus, quod sciam, sapientem profiteri sit ausus' u. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. c. 18 'ἡ μήτηρ ἀτόμους ἔϲχεν ἐν ἑαυτῇ τοιαύταϲ, οἷαι ϲυνελθοῦϲαι ϲοφὸν ἂν ἐγέννηϲαν', auch Ael. V. H. 4, 13) und überhaupt wie ein Gott erhaben über alle menschlichen Schwachheiten auf Erden zu leben für alle die, die nur genau nach seiner Lehre sich richteten, keineswegs als etwas Unmögliches gelten lassen wollte (Diog. L. X, 135).

Wenn nun aber hiernach also nur ein gesprochenes Wort seines Landsmannes und Zeitgenossen Aristophanes Anlass zu seinen schalkhaften Einfällen gegeben haben soll, so soll damit doch durchaus nicht etwa überhaupt auch dieses Gründers der Schule schriftstellerische Thätigkeit, allen den sicheren Zeugnissen und Belegen derselben zuwider (s. Zeller a. a. O. S. 202), in Zweifel

gezogen und auch die Echtheit seiner Schrift vom Staate namentlich, seines πολιτικὸς διάλογος (s. Athen. V, 220 d., vgl. Zeller a. a. O. S. 232), irgendwie in Frage gestellt werden; nur dass in dieser nun etwa auch eine solche förmliche Theorie der Weiber- und Kindergemeinschaft vorgetragen worden wäre und aus ihr daher auch wohl die Laune des komischen Dichters ihre Eingebungen für seine Ekklesiazusen geschöpft haben könne, wird natürlich auch hier wieder im Hinblick auf die oben erwähnte hier noch schlagendere Stelle aus Aristoteles Politik bestritten werden müssen.

Wie wir denn überhaupt werden gestehen müssen, dass wir über den Inhalt dieser Antisthenischen Schrift ungeachtet der nicht zu bezweifelnden Echtheit derselben doch selbst noch weniger eine sichere Vorstellung uns zu bilden im Stande sind, als über jene oben besprochene vorgeblich von seinem Schüler Diogenes herrührende Politik.

Denn dass schon Plato in zwei Stellen, in seinem Staatsmanne (273, d.) und in seinen Büchern vom Staate (II, 372, A.) auf sie Bezug genommen, werden wir Zeller (a. a. O. S. 232) wie Ueberweg (a. a. O. S. 97) doch wohl schwerlich zugestehen können.

Gegründete Einwendungen gegen die Beziehung der ersten, die Gleichsetzung des Königes mit dem Hirten für unstatthaft erklärenden Stelle, im Staatsmanne, auf die cynische Staatstheorie sind schon von Henkel (a. a. O. S. 7) gemacht worden. Noch weniger aber kann ich in jener 'ὑῶν πολιτεία' im zweiten Buche vom Staate eine Hindeutung auf Antisthenes Schilderungen eines Naturstaates in dessen Werke vom Staate, wie Zeller, wie bereits oben erwähnt, sie darin entdeckt zu haben meint, finden, da dieser ganze Einfall von einer solchen Republik der Schweine bei Plato doch offenbar lediglich auf der unter die Genüsse der Leutchen jenes Naturvolkes aufgenommenen auch für die Menschen in Griechenland ja nicht durchweg so ganz unschmackhaften Eichel- oder Bucheckern-Kost beruht und die im Uebrigen ihnen zugeschriebene Lebensweise, — die gemüthlichen Schmausereien, denen sie sich hingeben, auf Streuen von Taxus und Myrtenlaub hingelagert, Hymnen singend zu der Götter Ehre und Preis, Wein trinkend und blumenbekränzt, die Sorge für gehörige Bekleidung und Beschuhung und anderen Schutz gegen die Winterkälte unter schirmendem häuslichem Dach, auch das Allerlei wohlschmeckender Zukost, Oliven und Käse, Feigen und Kichererbsen und Bohnen neben jener Eichelkost, Zwiebeln und Gemüse, nicht roh, sondern durch Kochen geniessbarer gemacht, die sie doch auch keineswegs verschmähen — doch jedenfalls weder mit der Schweine Leben voll Unflath und wüster Gier noch mit der cynischen Schule Abhärtung und Abstinenz besonders viel gemein hat. Also die Staatslehre der Cyniker bleibt für uns — wir müssen es gestehen — fort und fort in tiefste Dunkelheit gehüllt. Eine Art Weltbürgersinn und Weltbürgerthum nun freilich

werden wir ihnen nicht ganz absprechen können, — auch Krates wollte ja, seit er zu den Grundsätzen der Cyniker sich bekannte, wie auch schon oben (Anm. XXVIII) erwähnt, von einem bestimmten Vaterlande, einer Vaterstadt, für die er besondere Sympathieen zu hegen hätte, nichts mehr wissen; denn von Alexander gefragt, ob er wolle, dass Theben, seine von dem Könige zerstörte Vaterstadt, wieder aufgebaut werde, antwortete er ablehnend ganz trocken und gleichgiltig nur 'Wozu? Damit etwa ein neuer Alexander sie wieder von Neuem zerstöre? Nein, auf Güter, die vom Glücke mir wieder genommen werden können, Reichthum, bürgerliche Ehren, den Ruhm einem grossen und mächtigen Staate anzugehören gebe ich nichts, in einer ungeehrten und unbeachteten Armuth fühle ich mich daheim, der Mitbürger eines den Pfeilen des Neides durchaus kein Ziel darbietenden Diogenes bin ich hier' (Diog. L. VI, 93. Ael. V. H. III, 6). Aber ein Weltbürgerthum wie diess, ist es nicht in der That nur ein rein negativer Begriff? Ein Weltbürger ist, wer sich eben als keines bestimmten Staates und Landes Bürger fühlt; und da wir auch bei Diogenes nirgends sichere Zeichen einer wesentlich davon verschiedenen tieferen Auffassung des Begriffes auffinden konnten, würden wir also der Cyniker Weltbürgerthum und das des stoischen Weisen doch jedenfalls ganz getrennt von einander zu halten haben.

Noch viel weniger aber natürlich als bei den Cynikern werden wir bei den übrigen Vertretern des Weltbürgerthums in dem griechischen Alterthume vor Zeno Anklänge an des grossen Stoikers Universalstaatslehre zu finden erwarten können.

Mein Vaterland ist die Welt, hören wir allerdings auch den Cyrenaiker Theodoros (Diog. L. II, 99) ausrufen; aber die Auffassung dieser Welt als eines κόσμος im höheren Sinne des Wortes, die Idee der Herstellung eines alle Menschen in sich aufnehmenden Einheitsstaates, wem konnte sie ferner liegen, als ihm, dem frechen und schamlosen Egoisten, der den Nebenmenschen geradezu nur, insoweit er einen Nutzen oder Genuss von ihm haben könne, zu schätzen gesteht (s. a. a. O.), für sich selbst durchaus nur Rechte, keine Pflichten gegen Andere, keine Sittlichkeitsrücksichten für das Verhalten gegen sie gelten lässt, eine autokratische Gewalt also, die mit jeder staatlichen Ordnung überhaupt unerträglich erscheint, für sich, den Weisen, der Masse der Thoren gegenüber, ohne alles Bedenken in Anspruch nimmt? Für sich, den Weisen, d. i. den weise sich dünkenden, in der That aber von aller wahren Weisheit so ganz und gar verlassenen, dass selbst bis zu jener wahnsinnigen, seitdem freilich nur zu oft immer von Neuem wieder gehörten Behauptung, dass nichts von Natur schlecht und schändlich (αἰσχρόν) und nur um die unverständige Menge im Zaume zu halten ('ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς') Diess und Jenes als schändlich und strafwürdig zu kennzeichnen verabredet worden sei ('σύγκειται'),

diese Weisheit sich versteigt. Nun in dem Munde dieses Weisen, der immer nur sich, seinen Nutzen und sein Behagen, im Sinne hat bei Allem, was er thut, weil er über alle Anderen zu hoch sich erhaben dünkt, als dass er ihr Wohl und Ergehen irgend welcher Berücksichtigung für werth halten sollte, — wie ein anderer Zweig dieser Schule, die Hegesiaker (a. a. O. 95 'τὸν σοφὸν ἑαυτοῦ ἕνεκα πάντα πράξειν· οὐδένα γὰρ ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων ἐπίσης ἄξιον αὐτῷ') auch ausdrücklich den Kanon dieser Weisheit formulirt — ist es sonach wohl kaum etwas Anderes, als jenes armselige 'ubi bene, ibi patria' (s. Aristoph. Plut. 1151, vgl. Cic. Tusc. 9, V, 37), was man aus dem hochtönenden Worte 'mein Vaterland ist die Welt' herauszuhören vermag, eine Deutung desselben, mit welcher denn auch der Lebensgang des Mannes auf keine Weise im Widerspruche steht, der uns ihn besonders der Gunst der Fürsten und Grossen, eines Ptolemäus Lagi (Diog. L. II, 101), Demetrius des Phalereers (s. ebenda), des Aegyptischen Statthalters in Cyrene Magas (103), mit Glück und Geschick nachtrachtend zeigt, von Mühen und Anstrengungen des Philosophen aber im Dienste der Menschheit, der Wahrheit und Tugend, wie diess ja auch von vornherein gar nicht anders sich erwarten liess, nirgends auch nur die geringste Spur nachweist.

Nur in noch bestimmteren, unzweideutigeren Worten aber spricht sich bei dem Gründer dieser Schule, dem sittlich sonst allerdings offenbar höher stehenden (Diog. L. II, 68, 69), von edleren Gefühlen der Freundschaft (82, 85. Plut. de cohibenda ira c. XIV), Dankbarkeit (Diog. L. II, 65), auch einer gewissen Sympathie für die Geschicke des Vaterlandes (89), keineswegs ganz entblössten Aristipp der rein negative Charakter dieses Kosmopolitismus aus.

Um von den Lasten und Pflichten des Bürgerthums frei zu sein, erklärt er offen, um ein möglichst mühe- und beschwerdeloses, nur Genüsse und Annehmlichkeiten gewährendes Leben zu führen, lasse er sich nicht in den Zwinger eines Staates einsperren (Xenoph. Memorab. II, 1. 8. 9. 11. 13), sondern ziehe es vor, nirgends Bürger, sondern nur ein Gast (ξένος) zu sein überall; was denn freilich Sokrates, vor dem er mit solchen Maximen aufzutreten sich nicht entblödet, schon aus Nützlichkeitsrücksichten, der geringeren Sicherheit des Fremdlings wegen (vgl. Schömann, gr. Alterth. B. 2, S. 22), für unzulässig und verwerflich erklären zu müssen meint, indess wir doch ohne Bedenken auch in Praxis (Diog. L. II, 66. 69. 71. 79. Plat. Phaed. 59, c. Hor. Sat. II, 3, 100) von dem leichtlebigen Manne umgesetzt sehen.

Nun also auch er jedenfalls fühlte sich heimisch, wenn auch als blosser Gast, wo es ihm eben wohl ging, und die Polemik seines älteren Zeitgenossen, des Redners Lysias, gegen alle die, die von keinem Vaterlande wüssten, als dem Lande, in dem sie hätten, was sie brauchten ('τὰ ἐπιτήδεια', s. Or. contr. Phil. in Orat. Attici ed.

Foertsch. T. I, p. 283) trifft mit ihrer ganzen Schärfe allerdings auch ihn.

Nein, Mühen und Arbeiten zu übernehmen um Anderer Willen, seien es des eigenen Vaterlandes, seien es anderer Länder und Staaten Bewohner und Bürger, widerstreitet überhaupt auf das Entschiedenste den Grundsätzen dieser Schule, der der πόνος schlechthin — Arbeit und Noth und Pein zugleich freilich auch schon dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauche nach — als der schärfste Gegensatz gegen die sanfte und leichte Erregung (λεία κίνησις), in der sie das höchste Gut sahen (Diog. L. II, 86), ja für das grösste der Uebel gelten musste; nur eine Abzweigung derselben, die Annicereer, wagte es den Consequenzen ihrer Principien zuwider unter Umständen, namentlich um des Freundes Willen, doch dessen freiwillige Uebernahme, ein 'πόνους ἑκουσίως ὑπομένειν' (II, 97) zu fordern, und von dieser wurden denn allerdings auch Pflichten gegen das Vaterland, die Schuldigkeit für dessen Wohl thätig zu sein ('ὑπὲρ πατρίδος τι πράσσειν', 96), ausdrücklich anerkannt.

Dem Weltbürgerthum der Cyniker also werden wir, wenn an einen wirklichen Weltstaat, wie wir sehen, allerdings auch diese nie dachten, doch immer noch einen ganz anderen, höheren Werth und Gehalt, als dem jener Cyrenaiker, der vornehmsten Repräsentanten dieser Geistesrichtung wenigstens, zuzugestehen haben; da πόνοι, nöthigen Falls auch recht schwere πόνοι für Andere, die, unter denen sie eben weilten, zu übernehmen, sie, deren Schule principiell der πόνος ja im Gegentheil für etwas entschieden Gutes galt (Diog. L. VI, 2, vgl. oben Anm. XXVII), von vornherein vielmehr durchweg willig und geneigt sich zeigen mussten; wie wir sie denn auch demgemäss gerade den πονηρότατος der Heroen, Herakles (s. Hesiod. frgm. LXIX, ed. Goettling) als das nachahmenswertheste Vorbild preisen (Diog. L. VI, 2. 71. 45. Luc. vit. auct. c. 8), ja geradezu die ernteste und schwierigste aller Aufgaben, die Seelenheilung, die Befreiung der Menschen, aller überhaupt (Diog. L. VI, 9. 10. 27. 30. 37. 43—45. 61. 65. 86. Plut. de prof. in virt. s. c. XI, Luc. a. a. O. Stob. Floril. 13, 25 recogn. Meineke T. I, P. 261), der am Schwersten erkrankten aber zunächst, von ihren sittlichen Schäden und Gebrechen (Diog. L. VI, 6, cf. Evang. Matth. IX, 11. Diog. L. VI, 34. 63. 66), für ihre eigentliche Lebensaufgabe erklären hören, Diogenes aber namentlich in den Mühen und Anstrengungen, denen er zum Besten Anderer, um durch Lehre, Zucht und Vorbild in Selbstverleugnung und Ueberwindung ihre sittliche Kraft zu stählen (Diog. L. VI, 31. 35. Epict. dissert. III, 24, 64 u. d. flg., vgl. oben S. 74 Anm. 1) und so erst wahre Menschen aus ihnen zu bilden (Diog. L. 32. 40. 41), sein ganzes Leben hindurch sich unterzogen, als bejahrten Greis immer noch nicht nachlassen sehen, indem er dem Ziele der Laufbahn nahe nur zu noch eifrigerem Streben verpflichtet zu sein meinte ('τί δὲ, εἰ δόλιχον

ἔδραμον, πρὸς τῷ τέλει ἔδει με ἀνεῖναι καὶ μὴ μᾶλλον ἐπιτεῖναι'; Diog. L. VI, 34).

Wie aber, hat denn nicht auch schon der Grossmeister jener Schulen, Sokrates, den bedeutsamen Namen eines Weltbürgers für sich in Anspruch genommen, und war nicht in seinem tief- und weitblickenden Geiste doch vielleicht jene Idee des Zenonischen Weltstaates bereits so lebendig, dass er sich schon jetzt als Bürger desselben denken und so in diesem eigentlichsten Sinne des Wortes einen Kosmopoliten nennen konnte?

Nun allerdings, zwei nicht verächtliche Gewährsmänner, Cicero (Tusc. Q. V, 37) und Epiktet (dissert. I, 9, 1), zeugen dafür, dass auf die Frage, was für ein Landsmann er wäre ('ποδαπός ἐστιν', 'cujatem se esse diceret' bei dem ersteren), er nicht Athen, sondern der Welt zugehörig, ('mundanum, κόσμιον') sich genannt hatte, und dass er überhaupt als κόσμιος, nicht Athener und Grieche, sich bezeichnet habe, versichert auch Plutarch (de exilio c. V), und die Ansicht, dass alle Menschen zum gemeinsamen Vaterlande die Welt hätten, schrieb auch Musonius nach Stobäus (floril., recogn. A. Meineke, V. I, P. 70) ihm zu. Bei Xenophon indess und Plato hiervon kein Wort; und von wem, wo, wann und unter welchen Umständen dem schon früh so vielgekannten und -genannten Bürger Athens eine solche eine so auffallende Urkunde seiner ganzen Verhältnisse verrathende Frage vorgelegt worden sei, darüber bei jenen Gewährsmännern tiefes Schweigen, was den Ort betrifft, doch wohl zu Athen selbst, das er während seines langen Lebens ja doch überhaupt fast nie verliess, — wie seltsam aber erst dann, wie auch schon Zeller (Philos. d. Gr. Th. 2, Abth. 1, S. 59) bemerkt, eine solche nach seiner Vaterstadt forschende Frage. Und dann, wie? Er, der die treuste Anhänglichkeit an die Stadt, der er durch die Geburt angehörte, übrigens zugleich doch auch die erste Stadt der Welt zu jener Zeit, in Lehre und Leben stets auf jede Weise bekundet und bewährt (vgl. oben Anm. XXVIII), auch im Tode noch durch die hingebendste Unterwerfung unter ihre Gesetze, wie die sorgenden Blicke, die er in seiner Apologie eben auf ihre, der des aufrichtigsten Freundes sich selbst beraubenden, Zukunft richtet (Plat. Apol. 30. 31. 39, vgl. oben S. 8 Anm. 2 u. 3), auf das Glänzendste bewährt, dabei zwar keineswegs blind eingenommen gegen alles Ausländische schlechthin (s. z. B. Plat. Charmid. 156—158), aber ein echter Hellene doch durch und durch (vgl. Zeller a. a. O. S. 56), nun auf einmal schnöde verleugnend seine Zugehörigkeit zu ihr und prahlerisch zur Schau tragend ein Weltbürgerthum, zu dem wir in Wahrheit ihn auch nicht im Geringsten sich hinneigen sehen?

Nein, so sehr widersprechen konnte Sokrates unmöglich sich selbst, dass er, in der That von kosmopolitischem Sinn und Treiben in Leben und Lehre so gar nichts verrathend, doch schlechtweg für einen heimaths- und vaterlandslosen Weltbürger gleich seinem so

scharf von ihm getadelten Schüler Aristipp sich zu erklären keinen Anstand genommen haben sollte, — und nun gar erst den Ideale sich zu bilden und für sie zu schwärmen so wenig geneigten Weisen schon von jenem damals auch noch durch die Wirklichkeit noch auf keine Weise vorbereiteten Weltstaate träumen und in diesem Sinne einen Weltbürger sich nennen zu lassen, wem sollte das erst in den Sinn kommen können?

Aber die vier einmüthig eine solche Aeusserung des Weisen verbürgenden Zeugen, ehrenwerthe Männer doch insgesammt, — muss ihnen gegenüber nicht doch sofort wieder jeder Zweifel an der Glaubwürdigkeit derselben verstummen?

Bei der Leichtfertigkeit, mit der die Alten überhaupt — noch unkritischer hier als die Neueren — in Zurückführung solcher mündlichen und von Munde zu Munde fortgepflanzten Aeusserungen auf die Autorschaft dieses oder jenes berühmten Mannes zu verfahren gewohnt waren —schon bei Diogenes von Laerte allein finden sich der Belege genug dafür — keineswegs.

Und dass man nun ein solches in seinem Ursprunge unsicher und zweifelhaft erscheinendes hochtönendes Wort von dem Weltbürgerthume des Weisen in späterer an kosmopolitischen Ideen besonderes Gefallen findenden Zeit gerade auf die anerkannteste Autorität unter den Philosophen des Alterthums zurückzuführen vorzugsweise geneigt war, kann doch wohl nur ganz natürlich gefunden werden.

Wie aber, wenn sich vielleicht auch der wirkliche Autor, von dem aus es auf jenen übertragen worden, noch mit ziemlicher Sicherheit nachweisen liesse?

Dieselbe Antwort soll ja auf dieselbe Frage, 'woher er wäre', wie wir schon früher sahen, D i o g e n e s gegeben haben, denn zwischen dem κοσμοπολίτης, wie er, und κόσμιος, wie Sokrates sich genannt haben soll, möchte ein wesentlicher Unterschied sich doch wohl schwerlich auffinden lassen, nur dass man bei dem κόσμιος an einen wirklichen Weltstaat zu denken noch weniger als bei dem κοσμοπολίτης versucht sich fühlte, aber dass einen solchen Gedanken doch auch diess bei Diogenes noch nicht konnte ausdrücken sollen, ist ja bereits genügend, glaube ich, dargethan worden.

Bei ihm nun, dem in Sinope geborenen, von da, auf die Anklage der Falschmünzerei in seines Vaters Auftrage hin, verbannten, ist die wahrscheinlich neckende Frage (vgl. Diog. L. VI, 56), wo man sie auch immer an ihn gerichtet haben mag, eben so auch die Antwort bei dem in der That nur der Welt, keinem besonderen Staate angehörenden, vollkommen natürlich, hier also Beides ohne Zweifel genuin. Von dem 'rasenden Sokrates' aber (Ael. V. H. XIV, 33), wie leicht konnte von dem auf den wirklichen, vernünftigen, jene Autorschaft übertragen werden, zuerst vielleicht durch ein blosses Versehen, in einer der vielen Chrieen (χρεῖαι), Apophthegmensamm-

lungen, Lebensbeschreibungen von Philosophen (βίοι φιλοσόφων, διαδοχαί) des späteren Alterthums der Alexandrinischen Periode; was denn aus dem oben erwähnten Grunde wieder Andere, noch Spätere, sich anzueignen nur allzu bereit sich gezeigt haben mögen.

Den Sokratischen Kosmopolitismus daher, der allerdings auch noch einem Gelehrten wie C. Fr. Hermann wie eine unleugbare Thatsache erschien, ohne dass indess auch von ihm ein klarer und unbestreitbarer Beweis für denselben beigebracht worden wäre (s. die oben angeführte Abhandlung S. 139), können wir hiermit wohl schlechtweg als beseitigt betrachten.

Dagegen wird eine solche Gesinnung, die den Weisen die ganze Welt als sein Vaterland betrachten lässt, gewiss mit vollem Recht einem berühmten Zeitgenossen des Attischen Weisen, Demokrit, zugeschrieben; denn 'ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή, ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ σύμπας κόσμος' soll von ihm ja nicht nur behauptet worden sein (s. Stob. Floril. XL, 7, vgl. Limburg-Brouwer, hist. de la civilisation mor. et rel. des Grecs, T. I, P. 98), sondern auch durch sein ganzes Leben, — jenes grossartige Wanderleben, das, wenn auch nicht gerade bis zu Indiens Gymnosophisten, doch immer tief genug in den Orient ihn führte (s. Diog. L. IX, 35. Plin. H. N. 24, 17), ebenso nach Aegypten, wo er Jahre lang als lernbegieriger, zuletzt seinen Meistern in nichts nachstehender Schüler der Geometer des Landes verweilte (s. Clem. Al. Strom. I. P. 357 Pott. u. Euseb. pr. ev. X, 4, vgl. B. ten Brink, Democriti de se ipso testimonia, Philol. VII, P. 35, auch F. A. Lange, Gesch. des Materialismus, 2. Aufl. B. 1. Leipzig u. Iserlohn 1830, S. 11 u. 129), — bewahrheitete er das von ihm ausgesprochene Wort. Aber wie hoch auch offenbar das Weltbürgerthum eines Mannes der Art, der nur eben seinem innersten Berufe folgend in Befriedigung der heissesten unermüdlichsten Forschbegierde den wahren Zweck seines Lebens erkannte (Cic. de orat. III, 15), dem alle anderen Rücksichten, alles sonst dem Menschen begehrenswerth Dünkende ohne Bedenken zum Opfer zu bringen wäre (s. Cic. de fin. V, 29, 87. Diog. L. a. a. O. 35. 36, Euseb. pr. ev. XIX, 273, vgl. Steinhart, Pl. W. B. 5, S. 6) über den arbeitsscheuen und genusssüchtigen der Cyrenaischen Schule, vor Allen eines Theodoros, steht: die Idee eines Weltstaates blieb doch jedenfalls auch ihm nicht weniger als jenen fremd.

Aber auch noch ein anderer berühmter Zeitgenosse des weisesten unter den Weisen seiner Zeit, der so eng mit ihm befreundete grosse Tragiker Euripides, neigte sich, scheint es, zu kosmopolitischen Ideen hin; wie er denn in einer Stelle einer seiner uns nicht erhaltenen Tragödien, wir wissen nicht welcher, ganz ähnlich wie Demokrit, 'jedes Land eines wackeren Mannes Vaterland' nannte (fragm. incert. XXXI ed. Wagner), in einem Chorliede seines Alexanders (fragm. XVII) die natürliche Gleichheit aller die Erde bewohnenden Sterblichen, die sich in der Aehnlichkeit des allen ins-

gesammt anerschaffenen Aeusseren bekunde, nachdrücklich hervorhebt, die Allgemeingiltigkeit der Pflicht für Jeden ohne Ausnahme mit dem unter dem Himmel und auf der Erde, den von Natur allen Sterblichen gemeinsam angehörenden, eben ihm zugewiesenen Hause und Gute zufrieden keinem Anderen das Seine zu rauben die Heldin seines Stückes geltend machen lässt; indess dieser einzelnen in ihrer Abzweckung noch dazu zum Theil ganz dunkel bleibenden Stellen wegen, oder um der Hindeutung im Diktys (fragm. IV) willen auf das über alle Menschen nicht nur, sondern auch auf die gesammte Thierwelt neben ihnen seine Herrschaft ausübende Gesetz, dass die Erzeugten ihre Erzeuger liebten, oder der stark an Theodoros anklingenden Worte im Phaethon (fragm. IV) halber, nach welchen überall das Land, das uns nähre, unser Vaterland sein soll, dem Dichter überhaupt mit Reisacker in seiner schönen Abhandlung von dem Todesgedanken der Griechen (Trier 1862, P. XXII) 'eine über die herkömmliche Auffassung sich erhebende Idee vom Vaterlande, welches über die engen politischen Grenzen des Staates hinausreiche' zuzuweisen, möchte denn doch wohl als ein zu gewagtes Unternehmen erscheinen.

Und derselbe Euripides, wie viele bitteren Barbarenhass athmende Stellen hat doch nicht gerade er vorzugsweise in seinen Tragödien, so dass eine Idee wie die Zeno's wenigstens von einem alle Menschen, alle Völker in friedlichem, einträchtigem Zusammenwirken in sich fassenden Universalstaate seiner Seele wohl nimmermehr hätte entkeimen können.

Aber auch eine noch höhere Auffassung ja lässt der Begriff des Weltbürgerthums zu.

Ist es doch nicht die Erde allein, an die wir bei dem Worte Welt zu denken haben, dem Weltall vielmehr, dem Universum allein kommt dieser Name mit vollem Rechte zu. Auch als dieses grössten und bewunderungswürdigsten Ganzen lebendiges Glied, dieses umfassendsten, grossartigsten Gemeinwesens Bürger, hat sich der Mensch zu fühlen. Dann erst ist er Kosmopolit im höchsten und wahrsten Sinne des Wortes.

Auch zu solchen Gedanken erhob sich schon im griechischen Alterthume hochstrebender Denker Geist, namentlich wieder aus der Schule, in welcher ja auch der Begriff des irdischen Weltbürgerthums erst zu höherer Bedeutung gelangte, der Stoa, die nach Plutarch (adv. Stoic. 34) die Sterne, lebende, vernünftige, göttliche Wesen für sie, wie für ihre grossen Vorgänger, Plato und Aristoteles (s. Cic. de N. D. I, 14, 36. 37. Stob. ecl. I, 16 (66) u. 126 (441), vgl. Zeller a. a. O. Th. 3, 1, 1. S. 175 u. 176), geradezu unter die Bürger jenes Staates, den die Welt bilde ('τὸν δὲ κόσμον εἶναι πόλιν καὶ πολίτας τοὺς ἀστέρας') zu zählen kein Bedenken trug und also auch, wenn sie als gemeinsamen Staat der Götter und Menschen, aller vernünftigen Wesen also, die Welt bezeichnete (Cic

de fin. III, 19, 64), schwerlich an etwas Anderes, als das ganze Weltall, das Universum, dabei denken konnte; wie denn auch Chrysipp bei Stobäus (ecl. T. I, P. 125 445) mit den beiden neben einander stehenden Definitionen des κόσμος — ʻσύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις, ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων' — gewiss nicht zwei ganz verschiedene Begriffe der Welt erklären wollte.

Wobei wir freilich über die praktischen, ethischen Consequenzen, welche jene älteren, griechischen Stoiker aus der Idee eines solchen Weltbürgerthums gezogen haben mögen, ganz ins Klare zu kommen wohl vergeblich uns bemühen würden, wie denn auch noch Cicero's Stoiker (de fin. a. a. O.) doch aus jener Erklärung des Weltbegriffes immer nur wieder die Ermahnung zu einem gemeinnützigen Wirken für die gesammte auf Erden lebende Menschheit herzuleiten weiss.

Nur dass die Ueberzeugung von der Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit des Sittengesetzes durch eine solche Identificirung desselben mit dem allgemeinen die ganze Welt beherrschenden Vernunftgesetze (s. oben S. 64 Anm. 5), für dessen Anerkennung auch bei so erhabenen Vernunftwesen wie die Sterne die unwandelbare Regelmässigkeit ihrer Bahnen und Bewegungen das sicherste Zeugniss ablege (Cic. de N. D. II, 15, 43), und das daraus sich entwickelnde Hochgefühl als Mitbürger und Verbündeter der Götter sich zu bethätigen in Erfüllung desselben, an Stärke und innerer Sicherheit bei ihnen nur gewinnen konnte, wird allerdings wohl mit Zuversicht von uns behauptet werden können.

Jene Geringachtung aller irdischen Dinge dagegen, jene Reinigung von all dem Schmutze des Erdenlebens (ʻἀπὸ τοῦ ῥύπου τοῦ χαμαὶ βίου'), die ein späterer, römischer Stoiker, Marc. Aurel, der Erhebung zu einem Weltbegriffe und einer Weltbetrachtung der Art, Forschungen nach der Gestirne Umläufen und der Elemente Umwandlungen in einander, die ihm die ganze Erde immer nur als ein Pünktchen im All, Asien und Europa nur als ein Paar versteckte Winkelchen in ihm erscheinen liessen (εἰς ἑαυτόν 4, 3. 4. 6, 36. 7, 41), als edelste Frucht abzugewinnen weiss, wurzelt, schon an des Apostels Bürgerthum im Himmel (Philipp. 3, 20) erinnernd, zu sehr offenbar in einem andern als dem echt antiken, altgriechischen Boden, als dass wir auch sie hier noch in den Bereich unserer Erörterungen zu ziehen uns versucht fühlen könnten.

Wogegen des grossen Natur- und Himmelsforschers Anaxagoras berühmte Rechtfertigung gegen den Vorwurf, er kümmere sich nicht um das Vaterland, ʻgar sehr kümmere er sich um das Vaterland', das im Himmel nehmlich, auf den er hinwies (Diog. II, 7), ganz christlich allerdings auch klingt, in der That aber doch wieder (s. ebenda 11) einem ganz anderen, den antiken Geist keines-

wegs verleugnenden, nicht aber merklich von dem Demokritischen verschiedenen Kosmopolitismus entstammt.

XXX. Man braucht nur an Antiochos Epiphanes, den Gott, wie zuerst die Milesier ihn nannten (θεὸς νικηφόρος auf Münzen, s. C. O. Mueller de antiq. Antioch. I, 63), die zu Dionysen erhobenen Polemäer und Antiochen des sinkenden ägyptischen und syrischen Reiches, wie die selbst verworfenen Sclaven königlicher Lüste, einem Themison als des Königs Antiochos Herakles, erwiesenen göttlichen Ehren zu denken, um die ganze Tiefe der Selbstentwürdigung zu ermessen, bis zu der der Hellenismus jener Tage herabsank. Vgl. auch Heyne a. a. O., de genio Ptolemaeorum, P. 111, über das θεὸς καὶ σωτήρ als Beifallsbezeugung für Sänger im Theater zu Alexandria, und vor Allem Welcker, gr. Götterlehre, in dem lehrreichen 'die Vergötterung' überschriebenen Abschnitte B. 3, S. 308 u. d. flg. Wenn übrigens auch die Athener einem Manne von nicht viel höherem sittlichem Werth, einem Demetrius Poliorcetes, in gleich ausschweifender Weise als einem grossen Gotte, θεὸς σωτήρ, ja dem einzigen in Wahrheit seine Göttlichkeit bethätigenden, zu huldigen sich nicht schämten (Athen. VI, 25. Plut. Demetr. c. X, vgl. Schlosser, universalhist. Uebers. der a. W. Th. 2, Abth. 1, S. 119 u. d. flg., Welcker, a. a. O. S. 304 u. d. flg.): so ist auf eine Ansteckung von dem herrschend gewordenen Zeitgeiste ohne Zweifel auch diese Verirrung zurückzuführen; und wenn nahe an das Erwähnte Anstreifendes, ein auch historischen Personen der Gegenwart ohne besondere Rücksichtnahme auf ihren sittlichen Werth gewidmeter Heroencult, allerdings auch früher schon in Griechenland, dem kleinasiatischen zumal (s. Welcker a. a. O. u. Schömann, gr. Alt. B. 2, S. 154 u. 155, 538 u. 539), hie und da sich vorfindet: so werden doch die jetzt Herrschern und Regenten so ohne Unterschied erwiesenen Ehren wenigstens immer nur aus der Einwirkung barbarischer Sinnesart und Sitte, der Verehrung ihrer Pharaonen als irdischer Götter bei den alten Aegyptiern, wie jener von den Königen geforderten προσκύνησις bei den Persern, die ja auch schon Aeschylus ihren König Darius (Pers. 648) geradezu als Gott begrüssen lässt, auf das mit barbarischen Elementen nun fast durchweg so reich versetzte Hellenenthum zu erklären sein. Verhielten sich doch selbst gegen Alexanders Ansinnen ihn als Gott anzuerkennen die Athener Anfangs durchaus ablehnend und konnten nur mit Mühe zu einem solchen Zugeständnisse göttlicher Ehren für den grossen König bewogen werden. S. Herm. Diels, Δημάδεια, Rh. Mus. N. F. B. 29 H. 4, S. 109.

XXXI. Böser Geister wird allerdings auch bei den Griechen bekanntlich nicht selten gedacht, und auch der Stoiker Chrysipp nimmt versuchsweise einmal zu der Annahme einer Einwirkung dämonischer Wesen der Art, um die nie ganz wegzuleugnenden

Uebel in der Welt zu erklären, seine Zuflucht, s. Plut. de stoic. rep. c. 37; aber von da aus bis zu einem ausgebildeten Dualismus ist doch immer noch ein weiter Schritt.

Diesen, zwei in der ganzen Richtung ihres Willens einen entschiedenen Gegensatz gegen einander bildende Götter ('δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία'), die auf die Welt daher auch eine ganz entgegengesetzte Einwirkung übten, verwarf schon Plato (Polit. 270, a) eben im Hinblick auf jene Zoroastrische Lehre ohne Zweifel (s. K. Steinhart, Anm. zur Einl. des Staatsmannes, Pl. W. Th. 3, S. 710), als etwas durchaus Undenkbares. Und auf eine später etwa erfolgte wesentliche Aenderung seiner Stellung gegen die hier so ausdrücklich von ihm verworfene Lehre lässt sich doch auch aus jenen zwei Weltseelen, der wohlthätigen, vernünftigen und alle trefflichen Eigenschaften in sich vereinigenden und der nichts von alle dem besitzenden und daher nur die entgegengesetzten Wirkungen hervorzubringen vermögenden, in den Gesetzen (X, 896, e u. 897, b) keineswegs schliessen. Denn bald sehen wir, dass es in der That nur zwei Wirkungsweisen derselben Seele waren, die er mit den zwei Seelen bezeichnen wollte, denn die Seele ('ψυχή'), lesen wir eben da, leitet, wenn sie die Vernunft sich zugesellt ('νοῦν προσλαβοῦσα'), Alles in der richtigen, zum Wohle des Ganzen dienenden Weise, mit Unvernunft dagegen sich verbindend ('ἀνοίᾳ ξυγγιγνομένη') bringt sie ganz die entgegengesetzten Wirkungen hervor; auch wird das Prädicat der Göttlichkeit durchaus doch nur der in ersterer Weise wirkenden Seele zugestanden (899 b), und eine Ahrimanische Natur nähme doch auch die in der letzteren Weise wirkende Seele jedenfalls immer noch nicht an, da ja doch eben nur dem Unverstande, nicht einem in hartnäckiger Bosheit gegen das Gute ankämpfenden Willen, die Unordnung, die sie verursacht, und der Schaden, den sie damit anrichtet, zuzurechnen sein soll. Vgl. die gründliche Behandlung der Stelle bei K. Steinhart, Pl. W. Th. 7, Abth. 1, S. 315.

Noch viel weniger aber kann natürlich 'ein Platonischer, der altpersischen Idee von einem guten und bösen Weltprincip sich auffallend annähernder Dualismus' mit W. Menzel, mythol. Forschungen, Stuttg. und Tüb. 1842, S. 286, in dem bösen Eros des Symposion (180) 'aller Krankheiten, alles Misswachses, alles Unglücks, aller Laster unter dem Monde Vater' gefunden werden, da hier von Plato ja keineswegs schon seine eigenen Ideen, sondern noch eine ganz rohe und untergeordnete Auffassung des Wesens des Eros, deren Vertretung einem Arzte Eryximachos übertragen wird, zur Darstellung gebracht werden sollte.

Wie aber überhaupt eine Auffassung des Begriffes des Bösen, die zu einem Dualismus der Art führen konnte, dem hellenischen Geiste im Allgemeinen immer fremd geblieben, ist schon früher in

der Recension der Schrift Märkers 'das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen' (Z. f. A. W. 1846, Nr. 40, S. 319 u. d. flg.) von mir gezeigt und von den Stoikern ist in dieser Beziehung auch bereits oben (S. 46, vgl. auch Anm. XV) von mir gehandelt worden.

Dass übrigens eine vollkommene Gleichstellung der beiden an die Spitze der Dinge gestellten Wesen rücksichtlich der ihnen zugehörenden Macht auch in der persischen Religion keineswegs stattfinde und, wollte man nur eine solche Lehre Dualismus nennen, auch ihr daher allerdings dieser Name noch nicht beizulegen sein würde, wird man freilich Roth (die Ormuzd-Religion, theol. Jahrb. herausg. von Baur und Zeller, B. 8, 1849, S. 284) unbedingt zugestehen müssen, aber der hergebrachte Sinn dieses religions-geschichtlichen und -philosophischen Terminus möchte dies doch wohl auch schwerlich zu nennen sein.

XXXII. Den völligen Untergang, die Vernichtung Ahrimans spricht auf das deutlichste aus das 'λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι' in den Worten Theopomps bei Plutarch in der schon öfter angeführten Stelle, nicht so das kurz darauf folgende (τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν ᾅδην', welches deshalb nun wohl durch Hinzufügung eines οὐκ vor ἀπολείπεσθαι (vgl. Plut. adv. stoic. p. 17 'ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται', bleibt durchaus nichts Böses übrig) mit jenem wird in Uebereinstimmung gebracht werden müssen. Creuzer freilich (Symbolik u. Mythologie, Th. 1, H. 2, 3. Ausg. S. 207) glaubte mit 'endlich schwinde der Hades' die Worte des Textes übersetzen zu können; aber wo hätte ἀπολείπεσθαι (nicht ἀπολείπειν) je diese Bedeutung gehabt, und wie lose hingen dann auch die Worte mit dem unmittelbar darauf Folgenden 'καὶ τοὺς ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι' zusammen, während mit dem 'οὐκ ἀπολείπεσθαι τὸν ᾅδην', der Hinwegschaffung jenes grossen Unheilstifters aus der Welt (vgl. oben S. 78 Anm. 4), die nothwendige Voraussetzung, unter der allein eine solche allgemeine Glückseligkeit denkbar, ihnen vorausgeschickt wird. Wogegen Röth a. a. O. S. 432 'dass zuletzt Hades (Ahriman) unterliege' übersetzt. Aber auch diess kann ἀπολείπεσθαι, ohne einen hinzugefügten Genetiv, wohl schwerlich bedeuten, und wie wenig passte denn auch diess zu dem 'φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι', das aber doch wohl sicher auf dieselbe Autorität hin von ihm ausgesagt wurde; und ein Unterliegen Ahrimans — natürlich nur ein temporäres, aber auch hier würde ja über die Dauer dieses Zustandes nichts gesagt sein — sollte ja auch schon in früheren Weltperioden stattgefunden haben.

Dass daneben übrigens auch noch ganz andere Vorstellungen über diese letzte grosse Katastrophe in heiligen Schriften der Perser sich finden (s. Röth a. a. O. S. 436), kann allerdings nicht geleugnet werden; aber wäre jener reuige und bekehrte Ahriman des

Bundehesch auch schon Theopomp bekannt gewesen, so würde er sicher auch schon mehr, als dass er eben zuletzt im Kampfe mit dem guten Gotte unterliegen würde, von ihm uns haben wissen lassen.

XXXIII. Allerdings gab es eine Secte auch unter den Zoroastrischen Theologen, die sich ganz ähnlich wie bei Gellius Chrysipp (s. oben S. 81 Anm. 3) über die Entstehung des Bösen und der Uebel überhaupt aussprach, indem sie diesen Gegensatz gegen das Gute ebenfalls als eine nothwendige Folge der Existenz des Guten selbst betrachteten, s. Th. Hyde hist. relig. vet. Pers. Oxonii 1700, P. 299, der folgende von Sharistani überlieferte Worte derselben anführt 'Deus produxit Lucem et acquisitae sunt Tenebrae per consequentiam; nam ex necessitate exstitit contrarium, quippe cujus existentia fuit necessaria, sc. ut contingens in creatione, non autem ex prima intentione, secundum exemplum, quod adduximus de persona et umbra (Tenebrae secutae sunt sicut umbra personam)'.

Dass indess eine solche philosophische Schule, von der wir erst durch einen Schriftsteller des 12. Jahrhunderts nach Christo Kunde erhalten und die daher recht wohl schon längst mit griechischen und anderen philosophischen Ideen sich bekannt gemacht haben konnte (s. Schelling, Philosophie der Mythologie S. 220), für den ursprünglichen Sinn der Lehre Zoroasters nichts beweisen kann, muss doch wohl Jedem einleuchten, und wenn nach dieser Auffassung des Verhältnisses des Guten zum Bösen die Uebel freilich eben so wenig wie nach jener Chrysippischen je aus der Schöpfung werden hinweggeschafft werden können, so bleibt die echt- und altpersische Lehre hierüber doch immer, wie oben nachgewiesen worden, eine von der stoischen wesentlich verschiedene.

Wesshalb denn auch von A. Gladisch in seiner sonst so viel Anregendes und Beachtenswerthes enthaltenden Schrift 'die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und Stellung zu einander', Breslau 1852 (S. 203) auf diesen 'Einklang hellenischer Philosophie und persischer Religionslehre' kein besonderes Gewicht hätte gelegt werden sollen.

Immer überhaupt bleibt die Grundanschauung, auf der die persische Religion beruht, eine durchaus eigenthümliche, indem ganz entschieden von einem bösen Willen, einem 'arggesinnten', mit vollem Bewusstsein dessen, was er that, gegen den guten Geist ankämpfenden Geiste (vgl. Röth a. a. O. Th. 1, S. 398), nicht, wie die Systeme einer streng monistischen Philosophie es verlangen, aus einer Art logischer Nothwendigkeit, der Ursprung alles Bösen und Verderblichen in Natur und Menschenwelt von ihr hergeleitet wird.

Dieses Wirken eines bösen Geistes neben dem guten war für den Perser, den Iranier, eine unleugbare, namentlich auch in dem Kampfe Turans mit Iran auf das Schärfste sich ausprägende Thatsache, und in den Regeln und Vorschriften über das Verhalten, das

er selbst bei diesem Streite beider Mächte mit einander zu beobachten habe, bestand für ihn das Wesen seiner Religion, des von Zoroaster verkündeten göttlichen Gesetzes.

Speculationen über den Ursprung dieses bösen Geistes daher, konnte er, konnten seine Priester und Weisen, auf die Dauer freilich sich auch nicht ganz und gar entziehen, — Manches der Art, wie jene berühmte ‘Zeruane Akerene’ als Urgrund aller Dinge, wurde wohl auch von aussen her ihnen nahe gebracht, s. Spiegel Avesta, Th. 1, S. 12 u. 271 —; aber die ihr eigenthümliche ethische Kraft sog ihre Religion doch immer aus einem ganz anderen Boden.

Noch glaube ich ein Bedenken, das gerade einen Punkt, worin jene Magier und der griechische Weise augenscheinlich in voller Uebereinstimmung sich befinden, betrifft, nehmlich die Annahme, dass Laster und Thorheit jedenfalls in der in Aussicht gestellten Zukunft ganz von der Erde verschwunden sein würden (s. oben S. 61, 69, 81 u. Anm. XXIII), doch auch nicht ganz verschweigen zu dürfen.

Wie nehmlich sollen dann die Tugend und die Weisheit überhaupt noch ihre Kraft bewähren können, wenn diese Vollkommenheit erreicht sein wird von dem irdischen Menschen; jener iranische Kämpfer gegen die Mächte des Reiches der Finsterniss, wie der nur in einem in jedem Augenblicke die volle Kraft der Tugend bethätigenden Wirken sich selbst genügende Weise der Stoa (Plut. de Alex. s. v. s. f. I, 11. Stob. ecl. II, 34 (116): was sollen sie denn, wenn so gar nichts mehr für sie zu thun bleibt von alle dem, worin sie den Zweck ihres Lebens und Strebens erkannten, überhaupt noch auf diesem irdischen Schauplatze; ja werden wir überhaupt noch gut und tugendhaft die nennen können, deren Tugend nun so zum leeren Vermögen geworden aus lebendig wirkender Kraft, den gerecht, der seine Gerechtigkeit nie und nirgends mehr zu bewähren vermag im Kampfe mit der Ungerechtigkeit (s. Chrysipp bei Gell. l. VI, 1, vgl. Plutarch de stoic. rep. c. XXXVI ‘κακίαν, φησὶ Χρύσιππος, οὐ καλῶς ἔχει καθόλου ἀρθῆναι’); und die ihr höchstes Glück fanden in unermüdlicher Bekämpfung und Ausrottung alles Schädlichen und Zerstörenden, worin soll nun jetzt ihr Glück bestehen, wo nichts mehr übrig geblieben von alle dem, in dessen siegreiche Bekämpfung sie und ihre Vorgänger ihr Glück und ihre Ehre zu setzen sich gewöhnt hatten?

Doch es genüge hingewiesen zu haben auf Risse und Lücken in dem Ideengefüge, mittelst dessen jene orientalischen wie der griechische Weise den stolzen Bau eines idealen Universalstaates emporrichten zu können meinten; ob sie zu heilen und auszufüllen möglich, kann hier wohl dahingestellt bleiben; ein grosser deutscher Dichter erklärt bekanntlich überhaupt jene goldene Zeit des völligen Sieges des Rechten und Guten auf Erden für einen leeren Schatten, den Glauben an sie für einen Wahn, und bei ruhiger Ueberlegung

werden wohl auch wir, ohne uns desshalb zu den pessimistischen Leugnern jedes Fortschrittes gesellen zu wollen, uns doch vielmehr diesem Urtheile, als den kühnen Hoffnungen jener Weisen eines jugendlicheren Alters unseres Geschlechts, anzuschliessen geneigt sein.

XXXIV. Ueber das stolze Selbstgefühl, mit dem die Perser auf fremde Religionen herabsahen, s. Her. I, 131 'Πέρσαι τοῖσι ποιοῦσι ἀγάλματα καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς μωρίην ἐπιφέρουσι', ferner 3, 29 u. 37, und über die zwei Classen der Gottesverehrer oder Rechtgläubigen und Dävaverehrer oder Ungläubigen, in welche die Avesta die Menschheit der jetzigen Welt zerfallen liess, s. Spiegel, Avesta Th. 3, Einl. LXXIII, dann auch Röth a. a. O. S. 400 und Anm. 635 u. 645, wo nach Burnouf nachgewiesen wird, wie selbst altiranische von den stammverwandten Indiern noch immer verehrte Götter, wie Indra, Shiva unter dem Namen Sarva (Çauru), bei geläuterter Einsicht den bösen Geistern von ihnen eingereiht wurden (S. Vendidad, Farg. 10, 17).

Wenn nun daher auch ein wirkliches Bestreben nun auch Proselyten zu machen für ihren alleinwahren Glauben geschichtlich allerdings bei ihnen nur sehr schwach bezeugt sich findet (vgl. Spiegel a. a. O. Th. 2, XIX): so müssen sie sich doch immer in der Zukunft einmal auch jene Dävaverehrer irgendwie in Rechtgläubige verwandelt gedacht haben, da sie doch jedenfalls auch noch andere Völker als das ihrige in grösseren oder kleineren Resten jene grosse Katastrophe einer neuen, bessere Zustände vorbereitenden Erdgestaltung erleben und überleben lassen wollten; denn wie hätten sie sonst überhaupt die gleiche Sprache und Lebensweise aller Menschen jener Zeit in ihrer Vereinigung zu einem Gemeinwesen als etwas besonders Bemerkenswerthes hervorheben können?

Dass sie übrigens ganz und gar keine Sorge dafür getragen hätten Stätten ihres Cultus auch in von Andersgläubigen bevölkerten Gegenden zu gründen und so doch immer auch eine weitere Verbreitung ihres Glaubens möglich zu machen, wird nach den sicheren Zeugnissen über Cultusstätten und -Handlungen der Art in dem Syrischen Meroe und den Lydischen Orten Hierocäsarea und Hypäpa, wie in Cappadocien und Cilicien, doch auch nicht behauptet werden können. Denn wollte man auch darin, dass nach Tacitus (Annal. III, 62), Pausanias (V, 27, 3) und Libanius (oratt. et declam. rec. Reiske, Ἀντιοχικός, Vol. I, P. 290, vgl. C. O. Mueller de ant. Antioch. I, P. 21) die daselbst verehrte Diana ausdrücklich die Persische genannt wurde, einen sicheren Beweis des Persischen Ursprunges dieses Gottesdienstes noch nicht finden, da diese Diana, Ἀνεῖτις, Anahitis, ja nicht eine ausschliesslich Persische Gottheit gewesen sei, (wenn sie auch allerdings auch zu den altiranischen Gottheiten schon gehört habe, s. Spiegel a. a. O. Th. III, XIX): so trugen doch die in den Lydischen Städten wie in Cappadocien bei ihrer und des göttlichen Feuers Verehrung beobachteten Ge-

bräuche — das ohne Feueranlegung sich entzündende und zu heller Flamme auflodernde dürre Holz auf dem Altare und die von dem Magier dabei abgesungenen heiligen Lieder (zu Pausanias a. a. O. vergleiche Herodot I, 132), wie das den Mund des Opfernden während der heiligen Handlung verhüllende Penom (Strab. XV, 733) — jedenfalls ein ganz eigenthümlich Persisches Gepräge an sich. Vgl. auch Gesenius, scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta Vol. I, P. 276 u. d. flg., wo auch auf Münzen und Inschriften Ciliciens mehrfache Spuren Persischer Symbolik und Religionsgebräuche nachgewiesen werden.

XXXV. Nichts deutet auch in den grammatischen Erörterungen der Stoa, die einen integrirenden Theil ihrer Logik bildeten, auf die Absicht die Sprache zu einer solchen abstracten Begriffssprache auszubilden hin. Die Namen lassen sie φύcει, nicht θέcει, mit den Dingen verbunden sein, indem die Laute der Rede (φωναί) vor Allem die Empfindungen, die diese in den Menschen erregen, freier oder treuer äusserlich nachzubilden suchten, wie dies besonders eine Stelle in Augustin's Schrift de principiis dialecticae (Opp. Antwerpiae 1700, T. I, P. 615, vgl. R. Schmidt, Stoicorum grammatica. Hal. 1839, P. 23 u. 24) in lehrreicher Ausführlichkeit zeigt. Ob und wie sie nun aber dabei auch das Problem der Entstehung verschiedener Sprachen zu lösen versucht und wie über deren Verhältniss zu einander von ihnen geurtheilt worden, lässt sich nach Dem, was von ihren sprachwissenschaftlichen Untersuchungen auf uns gekommen, auf keine Weise ermitteln. Die richtige Sprache sei ein Werk der Natur, nicht der Satzung, lässt Lersch, die Sprachphilosophie der Alten Th. 1, S. 47, allerdings Chrysipp sagen, und danach müsste man sich denn freilich wohl eine Sprache als die allein naturgemässe und rechte vor allen anderen von ihm bevorzugt denken; allein unter dem 'λόγος ὀρθός' bei Diog. L. VII, 128 ist offenbar (vgl. ebenda 54. 58) etwas ganz Anderes, recta ratio, die gesunde Vernunft (vgl. Zeller a. a. O. S. 69), nicht die richtige Sprache, wie Lersch übersetzt, zu verstehen.

XXXVI. Specielle Vorschriften Zeno's für Jünglinge finden wir bei Diogenes Laertius VII, 22; besonders wichtig für unseren Zweck aber ist die schöne Stelle bei Clemens Alex. (paedag. III, c. XI, 109 Sylb., Klotz T. I, P. 328, nach den Verbesserungen bei Curt. Wachsmuth, comment. de Zenone Citiensi et Cleanthe Ass. Gott. 1874, P. 6), in der ein Bild des Jünglings, wie er sein soll, uns vor Augen gestellt wird, das für die tiefe Einsicht des Mannes in das, was diesem Alter vor Allem wohl anstehe und besonders in jener Zeit sittlicher Verderbtheit des grössten Theiles der männlichen Jugend der Hellenen auf das Nachdrücklichste anzuempfehlen war, das glänzendste Zeugniss ablegt und namentlich durch so feine Züge, wie das 'ὄμμα μηδὲ ἀναπεπταμένον μηδὲ ἀνακεκλαςμένον', den weder zu freien Blick aus weitgeöffnetem Auge, noch buhlerisch

schmachtenden und verschleierten, die Mischung von Sittsamkeit und Schamhaftigkeit und der inneren Sicherheit, wie unbefleckte Reinheit sie erzeugt ('αἰδὼς καὶ ἀῤῥενωπία'), die in seinem Antlitze sich zeige, nur in erfreulichster Weise überraschen kann; ein wohl zu beachtendes Correctiv zugleich für solche unbestimmte, als buchstäblich wahr doch auf keinen Fall aufzufassende Mittheilungen über seine Lehre, dass nach ihm nicht nur Männer und Weiber gleichgekleidet sein, sondern auch kein Glied des Körpers bei ihnen verhüllt sein solle, wie wir bei Diogenes namentlich (VII, 33) sie finden.

Dass aber auch für den vollendeten Weisen die Stoa doch gerade nicht durchweg nur eine Form, unter der er zu erscheinen habe, geltend gemacht wissen wollte, beweist doch wohl schon, worauf auch Schleiermacher (Grundlinien zu einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 2. Ausg. S. 272) bereits hingewiesen, jenes bekannte Zugeständniss derselben, nach welchem auch der κυνισμός als ein abgekürzter Weg zur Tugend (Diog. L. VII, 121) seine Geltung behalten soll, da der Weise und Tugendhafte, der auf diesem kürzeren Wege zum Ziele gelangt, bei der Knappheit der Bildungsmittel, die ihn zum Ziele führen, von dem, der auf dem von den Meistern der Schule selbst vorgezeichneten Wege umfassenderer Geistesbildung das Ziel erreichte, ihr doch immer nicht wenig verschieden erscheinen musste.

Wie aber besonders Panätius der Eigenthümlichkeit auch bei dem Weisen ihr volles Recht einräumte, ist besonders aus der lehrreichen Stelle bei Stobäus, ecl. II, 33 (112), nach welcher er es durchaus statthaft findet, dass bei verschiedenen mit allen Tugenden ausgestatteten Naturen doch hier die eine dort die andere derselben den Primat behaupte, auf das Deutlichste zu ersehen; was er denn ohne Zweifel auch schon mit seiner Formulirung des Sittengesetzes 'τὸ τέλος' sei 'τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς' (s. Clem. Al. Str. II, P. 497, ed. Pott) hatte andeuten wollen; wonach wir ihn denn recht wohl auch in dieser Lehre von der ethischen Bedeutung der Individualität als Vorgänger Cicero's in seiner Schrift de officiis (L. I, c. XXX u. XXXI) werden ansehen können.

Dass übrigens dem Cynismus gegenüber Zeno in späteren Jahren eine andere Stellung eingenommen, freier ihm gegenüber gestanden habe und in Folge dessen Einiges von dem in der 'ἐπὶ κυνὸς οὐρᾶς geschriebenen' Politie allzu kühn Aufgestellten zurückgenommen oder wenigstens für unangemessen erachtet habe, so lange der stoische Idealstaat sich noch nicht verwirklicht hätte, wie Wellmann (die Philos. der Stoa, Zeno, N. J. f. Phil. u. Päd. B. 107 u. 108, 7. u. 8. Abth. 1, S. 463) meint, möchte aus der Verschiedenheit der Aeusserungen desselben über das Tauschmittel des Geldes bei Athenäus (VI, 233, b) und bei Diogenes (VII, 35), indem nach diesem es von ihm für durchaus überflüssig, nach jenem dagegen ein mässiger Besitz und verständiger Gebrauch desselben für wohl

zulässig erklärt werden soll, doch wohl noch nicht mit ihm geschlossen werden können. Denn konnten nicht auch schon in der Politie selbst recht wohl neben jene idealen dem Zukunftstaate geltenden Voraussetzungen und Normen immer doch auch noch andere, provisorische, mehr die Gegenwart und deren unmittelbare Bedürfnisse ins Auge fassende, sofortige Nachachtung heischende Maximen und Vorschriften von ihm gestellt und beide Arten von Forderungen hier schon stets genau von einander gesondert worden sein?

XXXVII. Eine ewige Dauer glaubte bekanntlich auch Plato seinem idealen Staate, für den doch eine so hohe Vollkommenheit lange noch nicht von ihm in Aussicht gestellt wurde, falls die Idee desselben einmal sich verwirklichen sollte, immer noch nicht prognosticiren zu können. Denn alles Entstandene überhaupt, erklärt er ja (de rep. 546), sei auch dem Verfalle und Verderben ausgesetzt, und hier brauchten nur einmal von den leitenden Gewalten nicht vorhergeahnete Zeiten des Misswachses im Reiche der Natur für die Zeugung des neuen Geschlechts ausgewählt zu werden, um den drohenden Untergang nun auch in der That hereinbrechen zu lassen. Wobei ja selbst über den Zeitpunkt, wo diess Befürchtete würde eintreten sollen, freilich nur in änigmatischer, auf ernste, warnende Belehrung des Lesers schwerlich berechneter Prophetenrede mittelst jener berühmten und vielbesprochenen Zahl der genialste der Denker sich verbreiten zu müssen meinte (vgl. Susemihl a. a. O. Th. 1, H. 1, S. 216 u. d. flg. und H. Müller in den Anm. zu seiner Uebers. des Staats, Pl. W. B. 5, S. 742 u. d. flg.). Einen noch entschiedeneren, geradezu fundamentalen Gegensatz aber bildet gegen die Annahme eines ewigen Bestandes vollkommener Zustände auf Erden die Theorie des Politicus (269 u. d. flg.) von den zwei einander entgegengesetzten in regelmässigen Perioden wechselnden Weltzuständen, von denen immer nur der eine unter unmittelbarer Leitung des höchsten Weltenlenkers stehe; doch wohl mit Grund allerdings bezweifelt Zeller a. a. O. Th. II, 1, S. 52, dass es mit dieser Annahme dem Philosophen voller Ernst habe sein können.

XXXVIII. Nun erst, mit dem allgemeinen Weltbrande, lassen die Stoiker auch jenen Zustand eintreten, der nach der Lehre der Magier schon mit der Gründung jenes Universalstaates einer verklärten Menschheit auf Erden beginnen sollte, jenen Zustand, wo, wie Chrysipp sagt, 'κακὸν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται', kein physisches wie kein moralisches Uebel, 'τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι καὶ σοφόν', indem Gott, der höchste und uranfängliche Gott, jenes Urfeuer mit der erhabenen unendlichen, vernunft- und weisheitsvollen Bildungskraft, die ihm inwohnt, dann allein übrig bleiben und Alles in Allem sein werde.

Eine neue Uebereinstimmung dagegen würde unstreitig zwischen beiderlei Lehren sich herausstellen, wenn wirklich, wie Dio Chrysostomus (orat. XXXVI, p. 92, rec. Reiske, vgl. Gladisch a. a. O.

S. 28) versichert, auch die Magier zuletzt das Feuer als das lebenskräftigste (ἀλκιμώτατον) der Elemente 'νικηφόρον γενόμενον ἀναλίσκειν τοὺς ἄλλους καὶ τὴν οὐσίαν πάντων πᾶσαν εἰς αὐτὸν ἀναλαμβάνειν', alle die anderen besiegen, in ihrer Besonderheit vertilgen und in sein eigenes Wesen zurückverwandeln liessen; wonach dann bei ihnen ganz sicher mit jener furchtbaren Katastrophe die letzte, auch wieder auf 3000 Jahre von ihnen berechnete Weltperiode jenes grossen Weltfriedens und Erdenglückes geendet haben würde, die wir mit der Stoiker Weltstaat von unbestimmterer Dauer nur vermuthungsweise in Verbindung setzen konnten.

Doch auch noch eine andere Uebereinstimmung der Stoiker und jener Magier in ihren kosmologischen, die Geheimnisse der Zukunft zu erfüllen bestimmten Lehren erscheint beachtenswerth, dass nehmlich auch sie wie jene (s. Diog. L. VII, 137, vgl. Ueberweg a. a. O. S. 46, 195 u. 196) doch nicht alles kosmische Sein und Leben überhaupt mit der Auflösung des gegenwärtigen Weltbestandes aufhören lassen wollten, da sie (nach Theopomp in der öfter erwähnten Stelle, Plut. de Is. et Os. c. 47 am Schlusse) der Urgottheit, von der alle diese Kämpfe zwischen dem Guten und dem Bösen veranstaltet werden (s. Röth a. a. O. S. 436), nach völliger Besiegung des letzteren, ja auch nur eine angemessene Erholungszeit nach diesen Mühen und Kämpfen, keineswegs ein Zurücktreten in den Ruhestand für immer, gestatten zu müssen glaubten. Nur dass über das Wie jener neuen Weltgestaltung wir bei ihnen auch nicht die leiseste Andeutung finden.

Indess auch bei diesen kosmologischen Lehren auf die Stoiker jene Weisen des Orients einen direkten Einfluss übend uns zu denken, dazu möchte denn doch wohl, wie stark auch jenes 'κακὸν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται' an den Ahriman 'τέλος οὐκ ἀπολειπόμενος' anklingt, ein genügender Grund nicht vorhanden sein, da notorisch die Stoiker die Lehren ihrer Physik und Kosmologie anderswoher, aus der Heraklitischen Naturphilosophie (s. Zeller a. a. O. S. 332), entlehnt haben und offenbar auch den Speculationen dieser Philosophen bei aller äusserlichen Aehnlichkeit mit den Dogmen jener priesterlichen Weisen doch ein ganz anderes Interesse als jenen, ein wissenschaftliches, nicht bloss religiöses und praktisches Interesse, zum Grunde lag.

Aber vielleicht schöpfte auch Heraklit selbst schon aus jener Persischen Quelle.

Eine Untersuchung, die über unseren gegenwärtigen Zweck wohl jedenfalls sehr weit uns hinausführen würde, wesshalb ich hier auf das von Bernays (Heraklitische Studien, Rh. M. N. F. Jahrg. VII, 1850, S. 93) und Ueberweg (Grundr. d. Gesch. d. Philos. Th. I, S. 45) hierüber Bemerkte hinzuweisen mich begnüge, wonach der Schwerpunkt der Weltanschauung des tiefen Denkers doch immer offenbar ganz anderswo, als wo er bei dem Persischen Religions-

systeme ruht, zu suchen ist, wenn auch die vielfachen Berührungspunkte beider mit einander, wie sie besonders von A. Gladisch a. a. O. S. 139 u. d. flg. hervorgehoben worden sind, keineswegs abgeleugnet werden sollen.

So ganz und gar Heraklitisch wird man indess die Kosmologie der Stoiker allerdings doch immer auch noch nicht nennen können; ihr Urfeuer an sich freilich mit den wechselnden Perioden seines Aufflammens und Erlöschens ('ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ', vgl. P. Schuster, Heraklit von Ephesos in Act. soc. philol. Lips. T. III, P. 145 u. d. flg.) haben sie unstreitig von dem ionischen Denker; aber zu einem πῦρ ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους (Ps. Plut. de plac. philos. I, 7) wird es doch erst bei ihnen, diese Urkraft als eine von Anfang an in eine Anzahl von besonderen Kräften sich differenziirende ist dem älteren Denker noch durchaus fremd, da bei ihm stets nur noch auf den unaufhörlichen Wechsel der Zustände und Gestalten der Dinge, nicht auf die Dauer und den Bestand, die ihnen den in ihnen sich ausprägenden Gattungscharakteren nach doch immer auch nicht abgesprochen werden können, alle Aufmerksamkeit gerichtet war.

Wie nun, könnte denn nicht hier vielleicht doch wirklich von jenen Weisen des Ostens, mit deren Lehren sie uns ja auch sonst keineswegs so ganz unbekannt erschienen, eine nachhaltige ideenweckende Einwirkung auf sie ausgegangen sein?

Da auch bei dieser Frage das eschatologische Gebiet nicht ganz unberührt bleibt, werden wir uns wohl auch bei ihr hier noch einige Zeit zu verweilen gestatten dürfen, zumal auch A. Gladisch in der öfter erwähnten Schrift sie nur eben streift, einer genaueren Erörterung durchaus nicht unterzogen hat.

Λόγοι σπερματικοί, ein unübersetzbarer, nur durch Umschreibung seinem vollen Begriffsgehalte nach zu reproducirender Terminus der stoischen Philosophie, der aber jedenfalls in der Wahrnehmung seinen Ursprung hat, wie das Gesetzmässige und Zweckgemässe der schöpferischen Thätigkeit der Natur vor Allem in den in den Keimen und Samen der Pflanzen und Thiere liegenden Kräften sich offenbart, — wie da aus bestimmten Keimen immer nur ein und dieselbe Art von Erzeugnissen hervorgeht, in dem Keime stets das, was aus ihm werden soll, gewissermassen schon präformirt oder doch vorher angedeutet liegt und in bestimmter nie sich ändernder Folge eine Entwickelungsperiode desselben an die andere sich reiht und auch die Zeiten für eine jede derselben von vornherein fest bemessen sind, — diess so durchaus vernunft- und weisheitsvolle Wirken der Natur ist es offenbar, was der Definition derselben bei Diogenes (VII, 148) als 'ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα, ἀφ' οἵων ἀπεκρίθη' ('et similia iis faciens, a quibus discreta sunt') zum Grunde

liegt und aus dem sich vorzugsweise der Begriff jener bildenden und organisirenden Kraft in derselben bei ihnen entwickelte (S. Cic. de N. D. II, c. 13, 32 u. 33, vgl. Simplic. comment. in enchirid. Epicteti c. XXXI, bei Theophrasti charact. etc. ed. Duebner, Paris 1840, T. II, P. 96), wie diess sogar auch durch ein ausdrückliches Zeugniss, die Worte Kleanth's bei Stob. ecl. I, 101 (373): ὥςπερ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται', auf das Beste bekräftigt wird.

Ebenso nun aber wie hier die λόγοι σπερματικοί erscheinen in der Persischen Religionslehre die Feruers (Fravashis) als die Erhaltung, das Wachsthum und Gedeihen der Gewächse und Thiere wirkende Mächte, s. Spiegel, Avesta, Th. 2, Yaçna XXIII. Th. 3, S. 111. 121), so dass ohne sie es überhaupt weder Vieh noch Bäume noch Menschen auf der Welt geben würde.

Und so ist es denn auch ein ganz ähnliches Verhältniss, in welches jene zeugungskräftigen λόγοι und diese Genien zu dem höchsten Gotte, dem Urlichte oder Urfeuer, gesetzt werden.

Hier wie dort nehmlich wird ihr Mitwirken als nothwendige Bedingung der schöpferischen Thätigkeit desselben gefasst (s. Spiegel a. a. O. Th. III, P. XXX, Khorda-Avesta XXIX (13)).

Und so wird denn einestheils ein uranfängliches Sein den einen wie den anderen zugeschrieben, den Feruers, indem sie ausdrücklich die, die im Urbeginn waren, genannt werden (s. Röth, a. a. O. Th. 1, Anm. 620, S. 266, vgl. auch Spiegel Th. III, S. 124, Khorda-Avesta XXIX (13) 76), den λόγοι σπερματικοί, da sie ja, wie wir schon oben sahen, als integrirende Bestandtheile des göttlichen Wesens, Modi der einen Substanz, gedacht werden, die nur ihre Wirksamkeit freilich nicht alle auf einmal äusserten, sondern meist immer erst zu bestimmten Zeiten aus dem ewigen Urgrunde zu diesem Zwecke hervorgesendet würden (s. Sext. Empiric. adv. mathem. IX, O. 101, bei Bekk. P. 414), wonach die Welt, — eben jener Urgrund der Dinge, wie der Zusammenhang zeigt, — als ein 'προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ' von Zeno bezeichnet wurde.

Eben so aber erstreckt sich anderseits denn auch in beiderlei Systemen das Wirken und Walten dieser schöpferischen Kräfte bis in die fernste Zukunft hinein, in jenem Urfeuer sind nach der Lehre der Stoa, als dem Urkeime aller Dinge, die λόγοι und αἰτίαι alles Dessen, was geworden ist, was wird und was sein wird (τῶν ἐσομένων), enthalten (s. Aristokles bei. Euseb. pr. ev. XV, 14, Opp. T. II, P. 370), also auch wohl des erst in künftigen Welten nach der ἐκπύρωσις hervorzutreten Bestimmten, und in allem Geschehen stellen sich nach ihr nur die durch von Anfang an dem Weltlaufe vorgezeichnete Gesetze geregelten Evolutionen dieses ursprünglich Seienden dar (S. Ps. Plut. de placit. philos. I, 7 'καθ'

οὓς (τοὺς σπερματικοὺς λόγους) πάντα γίνεται); auch unter den Feruers aber werden neben denen derer, die leben oder gelebt haben, auch solche der noch nicht geborenen angerufen (Yaçna XXVI, 20, XXIV, 14, vgl. Röth a. a. O. Th. 1, Not. 620, S. 267), und wie auch sie schon im Urbeginn waren, wird wohl auch ihr Sein eben so zugleich als ein nie endendes zu denken sein.

Alles diess nun, sollte ich meinen, legt uns denn in der That die Annahme nahe genug, dass auch in diesem Punkte die Lehre der Perser auf unseren in einem so lange von ihnen beherrschten Lande geborenen und auferzogenen Philosophen nicht ohne anregende und ideenweckende Einwirkung geblieben sein möge; und um so mehr fühlen wir uns einen solchen Einfluss auf ihn zuzugeben geneigt, da in den philosophischen Systemen seiner Vorgänger offenbar nichts dieser Lehre der Stoa gleich nahe Stehendes sich auffinden lässt.

Denn Platon's Ideen treten uns doch jedenfalls, wie verschiedene Gestalten sie auch in den verschiedenen Schriften desselben annehmen mögen, als schöpferische, in der Natur waltende und wirkende, dem Werdenden als solchem immanente und es im Einzelnen wie im Ganzen in geregeltem Entwickelungsgange seinem Ziele entgegenführende Kräfte nirgends entgegen und eine Theilnahme an der schaffenden und bildenden Thätigkeit der Gottheit wird ihnen nie zugestanden, und da wir die Darstellung des Timäus, nach welcher hinschauend auf die in ihnen gegebenen Ur- und Musterbilder Gott die Welt gebildet haben soll, doch schwerlich für vollen Ernst nehmen können (vgl. Steinhart, Pl. W. B. 6, Einl. z. Tim. S. 86 u. 87) bleibt ihr Verhältniss zu ihr überhaupt immer in ein tiefes Dunkel gehüllt.

Bei Aristoteles aber fanden sie zwar den Begriff einer der Natur immanenten alles Werden in ihr durch den Zweckbegriff mit dämonischer Macht beherrschenden Vernunft (s. Biese, die Philos. des Aristoteles B. 2, S. 38), zertheilt aber in eine Mehrheit gesonderter λόγοι zeigt sie sich doch nirgends bei ihm, da die λόγοι ἔνυλοι, de anim. I, 1, 14 u. 15, deren Heinze in der lehrreichen Schrift, 'die Lehre vom Logos in der gr. Philosophie', bei Behandlung der λόγοι σπερματικοί (S. 125) gedenkt, wie er selbst auch bemerkt, ja etwas ganz Anderes, die Affecte in ihrer psychisch-physischen Doppelnatur, sind, und auch die Auffassung des Verhältnisses der Gottheit zu der Natur bei ihrem grossen Vorgänger konnten sie sich bei ihrer mehr materialistischen, von vornherein zu entschiedener Identificirung beider hinneigenden Denkweise unmöglich aneignen.

Der Verschiedenheiten indess bleiben freilich auch zwischen den Feruers und jenen λόγοι der Stoa immer noch genug zurück.

Die Feruers der Persischen Religionslehre in selbständiger Persönlichkeit neben Ahuramazdao stehende Gehilfen desselben (s. Spiegel a. a. O. Th. III, XXX u. Yt. XXIX (13) 1. 2): die λόγοι σπερματικοί untrennbar von dem Wesen der Gottheit, die von Anfang an sich innerlich in sie gliedernd gedacht wird; die Feruers rein geistiger Natur (s. Röth a. a. O. Th. 1, Anm. 620 (S. 266) u. Spiegel a. a. O. II, 109, Yaçna XXVI. 3. 21. 35): jene λόγοι dagegen als Bestandtheile des Urfeuers auch wesentlich materieller Natur; auch im Menschen daher der Feruer das Höchste, was in ihm lebt und wirkt, der von der Seele noch wohl zu unterscheidende Geist (Röth a. a. O., Spiegel Th. II, S. 110), der immanent in dem Menschen in einer etwas unklar bleibenden Duplicität zugleich doch auch ausser und über ihm seiend vorgestellt wird als Fürbitter für ihn an Ahura's Throne (s. Spiegel Th. II, P. XLI und S. 15) und daher auch angerufen wird und Opfer empfängt von dem, dessen Seele sich zu dem Göttlichen doch eben erst zu erheben vermag durch seine in ihr wirkende Kraft (Spiegel a. a. O.): bei den Stoikern dagegen in der Seele des Menschen das Höchste, das ἡγεμονικόν, keineswegs identisch mit den λόγοι σπερματικοί in ihm, sondern diess Denkende, Ueberlegende (διανοητικόν, λογιστικόν) deutlich gesondert von jenen als einem der sieben unteren Vermögen der Seele (s. Diog. L. VII, 151. 159), — wobei ihnen freilich indess nach der eigenthümlichen Auffassung des Samens als Erzeugnisses der Gesammtkraft des Menschen, aus dem desshalb auch der ganze Mensch nach Leib und Seele mittelst der in ihm lebenden, schaffenden und gestaltenden Kraft sich hervorbilde (s. Diog. L. VII, 159. Euseb. pr. ev. XV, 20, Opp. T. II, P. 375, Cic. Tusc. Q. 1, 33, 87, auch Senec N. Q. III, 297, 3, vgl. Zeller a. a. O. S. 181) eine besondere höhere Bedeutung auch in ihrer Psychologie doch immer noch gesichert bleibt —; ein Feruer endlich einem jeden Menschen inwohnend und eine ewige Fortdauer nach dem Tode daher und frühere oder spätere Aufnahme in den Himmel eben damit allen menschlichen Seelen gesichert (s. Röth a. a. O. S. 430), während die Lehren der Stoa einem ihrer angesehensten Vertreter, Chrysipp, die Ausnahmsstellung der Weisen auch mit dem Tode nicht aufhören zu lassen gestatten, indem nur deren Seelen die zu einem solchen Dauerlaufe noch weit über die Grenzen des irdischen Daseins hinaus nöthige Kraft und Stärke besässen (s. Diog. L. VII, 157, Ps. Plut. de placit. philos. IV, 7, Euseb. pr. ev. XV, 20, 6, vgl. Tiedemann, System der stoischen Philos. Th. 2, S. 124).

Wozu kommt, dass auch in der Feruerlehre natürlich doch das entschieden Dualistische der gesammten Persischen Religionslehre nicht unausgeprägt bleiben konnte, wie denn die gesammte Menschenwelt freilich. wie wir bereits sahen und aus ihrer Einreihung unter die Schöpfungen des guten Gottes (s. Röth S. 413, 414 u. 418) auch von selbst sich ergiebt, keineswegs aber alle Wesen, des Schutzes

und Beistandes jener erhabenen Geister nach ihr sich zu erfreuen haben sollten, indem dem Vieh wohl und den saftreichen, heilsame Frucht erzeugenden Bäumen Wachsthum und Gedeihen durch sie zu Theil würde (s. Yaçna XXIII, 2. Khorda-Avesta XXIX (13) 55, Spiegel Th. II, 105. III, 121), nicht dem Unkraut aber und den unzähmbaren und schädlichen unter den Thieren, Geschöpfen Ahriman's und seiner Devs, deren Reich sie ja vielmehr stets auf alle Weise zu mindern und schwächen bemüht sein mussten (Spiegel III, S. 117). Wie aber einen Dualismus der Art die Lehre der Stoa unmöglich sich aneignen konnte, wird eines besonderen Nachweises hier wohl nicht mehr bedürfen.

So dass denn ihrer ganzen inneren Ausgestaltung nach die Lehre von den λόγοι σπερματικοί doch freilich sicher immer als ein unbestreitbares Eigenthum der stoischen Philosophie anzusehen sein wird und eben nur um eine Anregung daher es sich handeln kann, die auf die Ideenbildung des griechischen Weisen hier vielleicht eingewirkt haben könnte.

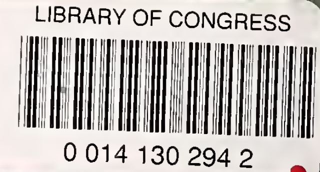
XXXIX. Den Theorien heutiger Wissenschaft von der Bildung der Weltkörper aus einem Lichtnebel durch allmählige Abkühlung und Verdichtung dieses allverbreiteten Urstoffes glühend-gasförmiger Natur, die zu äusserster Erkaltung und Erstarrung sich steigernd dann wieder einer Neubelebung aus demselben Urquell benöthigt sei, möchten diese Lehren antiker Denker von dem primären Urfeuer, dessen partieller Umwandlung in immer gröbere und starrere Stoffe und endlicher Auflösung in das ἄπειρον ἐκτὸς τοῦ κόσμου (s. Ps. Plut. de plac. philos. II, D. Euseb. praep. ev, XV, 40, Opp. ed. G. Dind. V. II, P. 404), die es immer wieder in neuen Schöpfungsprocessen seine unversiegbare Kraft geltend zu machen mahne, in der That doch wohl nicht gar zu fern stehen. Nur dass an ein gleichzeitiges Eintreten der Erstarrung und daran sich anschliessenden Wiederbelebung bei allen Weltkörpern die neuere Wissenschaft freilich nicht zu denken erlaubt.

XXXX. Ueber die ἀποκατάστασις der Stoiker s. vornehmlich Nemesius de nat. hominis c. 38 ‛ἔσεσθαι πάλιν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα (οἱ Στωικοί φασιν) καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι. γίγνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντὸς οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις, μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελευτήτως τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι’, denn auch Marc. Antonin. τῶν εἰς ἑαυτόν VII, 19 u. XI, 1 u. Plut. de defectu orac. c. 29 ‛καὶ γὰρ ἡλίους καὶ σελήνας καὶ Ἀπόλλωνας καὶ Ἀρτέμιδας καὶ Ποσειδῶνας ἐν ἀπείροις κόσμων περιόδοις ἀπείρους ποιοῦσιν’. Zum eigentlichen Dogma indess scheinen eine solche ἀποκατάστασις τῶν πάντων im vollsten Sinne des Wortes doch erst spätere Jünger dieser Weisheit erhoben zu haben; Chrysipp wenigstens (s. Lactant. instit. L. VII, c. XXIII) begnügte sich

noch damit nur eben für nicht unmöglich, 'οὐκ ἀδύνατον', es zu erklären, 'καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι εἰς ὃ νῦν ἐσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα', und die unbestimmte Andeutung bei Stob. ecl. I, 115 (414), 'Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν' (eben so bei Euseb. pr. ev. XV, 18, Opp. T. II, P. 374), kann zu Constatirung des früheren Ursprunges so ausschweifender, geradezu ins Abgeschmackte sich verlierender Doctrinen doch sicher auch noch nicht genügen. Aber dachte man sich freilich in dem Urfeuer als ursprünglichem Inbegriffe aller λόγοι σπερματικοί (s. Anm. XXXVIII) die Welt nicht nur im Ganzen und Grossen, sondern auch schon alles Einzelne in ihr präformirt, so konnte man allerdings wohl eine Abwechselung von Zuständen der Potentialität und der Actualität, des 'συγκρίνεσθαι ἐκ πάντων εἰς ἕν' und des 'ἐξ ἑνὸς πάντα γίγνεσθαι' (s. Stob. ecl. I, 101 (372)), in dem All der Dinge annehmen, den aus dem verschlossenen Keime ans Licht geborenen Welten selbst aber doch immer nur ein und dieselbe Gestalt zugestehen zu können meinen.

XXXXI. Die weise Selbstbeschränkung, die, mit dem erhebenden Vorgefühl einer vollkommneren, besseren und glücklicheren Welt, die einst nach dem Untergange dieser gegenwärtigen zu erwarten stehe, zufrieden, jedes weiteren vergeblichen Versuches jene Geheimnisse fernster Zukunft zu enthüllen ruhig sich enthält, hat mit den Sehern des Alten Bundes auch die Edda gemein, obwohl im Uebrigen allerdings, mit ihrer Verkündigung des dereinstigen Unterganges auch der Mehrzahl der Götter des jetzigen Geschlechts, der durch Feuer zu bewirkenden Zerstörung dieser Welt, der vor dem Weltbrande zu erwartenden bösen und schreckensvollen Zeit, des nur des Thaues des Morgens zur Nahrung bedürftigen neuen Menschenpaars (s. Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, B. 7, S. 24 u. 25, 60, 65 u. 66), auch an der Stoa und jener Magier eschatologische Vorstellungen lebhaft erinnernd.

Die Ursprünglichkeit übrigens dieser Eschatologie der alten Eddalieder zu bezweifeln und als ein fremdartiges christliches Element, das in sie eingedrungen sei (aus 2 Petr. 3, 12. 13. Apocal. XX u. anderen neutestamentlichen Stellen), sie ganz aus der altnordischen Sage ausmerzen zu wollen, liegt in der That doch wohl kein hinreichender Grund vor, — zu reich auch an durchaus originellen Zügen und zu knapp und dunkel in ihren Bildern und Andeutungen ist sie dazu, wie ich denn namentlich die für diese Lehre besonders wichtige Strophe der Völuspa (bei H. Steffens, nachgelassene Schr., Berlin 1846, S. 79 u. d. flg.), mag sie auch immer (nach Uhland a. a. O. S. 66) nur in den Papierhandschriften der älteren Edda vorhanden sein, für unecht und untergeschoben zu halten mich doch nicht entschliessen kann.



Iuliani imperatoris quae supersunt p... omnia. Recensuit FRIDERICUS C... [VIII u. 432 S.] 8. geh. 4 M.

C. Valerii Flacci Setini Balbi Argonauticon ... vit AEMILIUS BAEHRENS. [LX u. 180 S.] 8. geh. 1 M. 50 Pf.

Bibliotheca scriptorum medii aevi Teubneriana.

Troilus Alberti Stadensis, primum ex unico Guelferbytano codice editus TH. MERZDORF. 8. geh. 3 Mark.

Schulausgaben griechischer und lateinischer Klassiker mit deutschen Anmerkungen.

Aeschylos Perser. Erklärt von W. S. TEUFFEL. Zweite Auflage gr. 8. geh. 1 Mark 20 Pf.

Anthologie aus den Lyrikern der Griechen. Von E. BUCHHOLZ. II. Bändchen, die melischen und chorischen Dichter und die Bukoliker enthaltend. Zweite Auflage. gr. 8. geh. 1 Mark 80 Pf.

Cicero's Brutus de claris oratoribus. Von K. W. PIDERIT. Zweite Auflage. gr. 8. geh. 2 Mark 25 Pf.

Horatius Flaccus, Sermonen. Von A. TH. H. FRITZSCHE. Erster Band: Der Sermonen I. Buch. gr. 8. geh. 2 Mark 40 Pf.

Isokrates' ausgewählte Reden. Von O. SCHNEIDER. Zweites Bändchen: Panegyrikus und Philippus. Zweite Auflage. gr. 8. geh. 1 Mark 50 Pf.

Lysias' ausgewählte Reden. von HERMANN FROHBERGER. Kleinere Ausgabe. gr. 8. geh. 3 M.

Platon's ausgewählte Schriften. Von Dr. CHRISTIAN CRON und JULIUS DEUSCHLE. Erster Theil. Vertheidigungsrede des Sokrates und Kriton erklärt von Dr. CHRISTIAN CRON, Sechste Auflage. gr. 8. geh. 1 M.

Plutarch's ausgewählte Biographien. Von OTTO SIEFERT und FRIEDRICH BLASS. Fünftes Bändchen. Agis und Kleomenes. Von Dr. FRIEDRICH BLASS. gr. 8. geh. 90 Pf.

Sophokles. Von GUSTAV WOLFF. Erster Theil: Ajas. Dritte Auflage. gr. 8. geh. 1 Mark 20 Pf.

Thukydides. Von G. BOEHME. Zweiten Bandes erstes Heft. Buch V. u. VI. Dritte Auflage. gr. 8. geh. 1 Mark 50 Pf.

Vergil's Aeneide. Von KARL KAPPES, Director des Realgymnasiums zu Karlsruhe. Viertes Heft: Aeneis X—XII. gr. 8. geh. 1 M. 20 Pf.
